theoria cum praxi • serie clasica/textos • theoria cum praxi

Jean-Jacques Rousseau

Cartas morales

y otra correspondencia filosófica

Edición de Roberto R. Aramayo



CARTAS MORALES
Y OTRA CORRESPONDENCIA FILOSÓFICA



Cartas morales y otra correspondencia filosófica

J. J. Rousseau

Edición de Roberto R. Aramayo





Primera edición: 2008

Diseño de cubierta: Nuria Roca
Logotipo: Armando Menéndez

Plaza y Valdés, S. L.
Calle de Las Eras, 30, letra B.
28670, Villaviciosa de Odón.
Madrid (España).
☎: 91 665 89 59
e-mail: madrid@plazayvaldes. com

Plaza y Valdés, S. A. de C. V
Manuel María Contreras, 73. Colonia San Rafael.
06470, México, D. F. (México).
☎: 5097 20 70
e-mail: editorial@plazayvaldes. com

La edición de este libro ha contado con una ayuda del Departamento de Filosofía Teorética del Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid.

ISBN 13: 978-970-722-731-6
ISBN 10: 970-722-731-1

A mis amigos
por saber serlo.

Y a Fernando Savater
por El jardín de las dudas.

«A mi juicio, la sangre de un solo hombre tiene mucho mayor valor que la libertad de todo el género humano. Quienes aman sinceramente la libertad no requieren para encontrarla de tanta parafernalia y, sin causar revoluciones ni disturbios, quien quiere ser libre lo es de hecho»

(J. -J. Rousseau, *CC* 5450, vol. XXX, p. 385).

«Nuestro Rousseau ha escrito que "la libertad de una nación no vale la vida de un hombre inocente". Al ir a Ermenonville escogí esta línea de los escritos de Rousseau para escribirla sobre su tumba»

(Mme. de Stäel, *CC* 8362, vol. XIL, p. 213).

«Creo que Rousseau guarda una gran semejanza con Sócrates en muchas cosas, aun cuando el filósofo de Ginebra parece tener más ingenio que el de Atenas, quien jamás escribió nada, y un temperamento menos sociable»

(D. Hume, *CC* 4938, vol. XXVIII, p. 114).

Sumario

Cartas morales y otra correspondencia filosófica
de Jean-Jacques Rousseau

Carta preliminar en torno a la correspondencia de Rousseau y su apuesta «kantiana» por una primacía moral

«Atacó la tiranía con franqueza, habló con entusiasmo de la divinidad; su elocuencia enérgica y proba describió con ardor los encantos de la virtud. ¡Ahí, si hubiera presenciado esta revolución de la que fue precursor y que le ha llevado al panteón, quién puede dudar que su alma generosa hubiese abrazado con arrebato la causa de la justicia y de la igualdad!»

(Robespierre, *Elogio de Rousseau ante la convención* - 7. 5. 1794; CC 8169, vol. XLII, p. 238.)

1. En el apogeo del género epistolar

Desde luego, el género epistolar está de capa caída. No cabe duda. Los avances tecnológicos arrasan a veces con algunas buenas costumbres, como era el caso de las tertulias o de la correspondencia. Nuestros mayores, cualquiera que fuese su nivel cultural y, al margen de su condición social, practicaban el arte de la conversación. Los más cultos quedaban en los cafés y los menos favorecidos por la fortuna se reunían en el portal de su casa, simplemente para charlar. En cambio, hoy en día los adolescentes marchan por la calle unidos por unos cables, compartiendo audiciones musicales, cuando no están colgados de su teléfono móvil, ignorando cordialmente la presencia de quien camina junto a ellos haciendo exactamente lo mismo.

Quienes recordamos nuestra juventud evocando ya décadas, y no simplemente años, tuvimos la suerte de recibir y escribir cartas. Cuando el amigo estaba haciendo su servicio militar en una despoblada isla o se tenía lejos a la novia por uno u otro motivo, aunque fuera por un lapso relativamente breve, se daba trabajo al servicio de correos. Abrir el buzón era una verdadera gozada. En lugar de los recibos del banco y las múltiples propagandas que uno tira sin mirar tan siquiera, con cierta frecuencia había una carta escrita por un buen amigo, tu pareja o algún familiar. Aquello daba en ocasiones para varias horas de grata lectura, pues el número de folios era proporcional a la distancia que te separaba del ser querido y al tiempo transcurrido desde la última vez que se le había visto personalmente.

Ahora la telefonía portátil y el ordenador han dado al traste con esa comunicación tan especial, distinta incluso de la que se mantenía habitualmente con los amigos y el entorno más próximo, pues redactar una misiva impone cierta interlocución con uno mismo que no siempre se verifica en el vis a vis. Aparte de dialogar con el otro, la correspondencia tradicional permitía frecuentar algo que no suele visitarse con asiduidad, cual es nuestro propio foro interno. Iodo esto se ha ido al traste, viéndose paulatina e inexorablemente suplantado por esa especie de telegramas que remitimos a

través del correo electrónico o los mensajes enviados desde nuestro móvil. Ojalá logremos domesticar estas nuevas tecnologías y nos acostumbremos a utilizarlas para resucitar el sentido que tenía la correspondencia tradicional.

Antes de su vertiginoso declive, iniciado en las postrimerías del siglo XX y culminado en los albores de la presente centuria, el género epistolar gozó desde siempre de muy buena salud y con frecuencia sirvió para vehicular públicamente auténticos tratados de filosofía moral, como vienen a testimoniar entre los antiguos las *Cartas a Meneceo* de Epicuro, las *Epístolas morales a Lucilio* de Séneca o la *Correspondencia con Ático* de Cicerón, por no citar las debidas a Pablo de Tarso que integran el Nuevo Testamento. Con todo, este género alcanzará sin duda su cénit en el Siglo de las Luces, es decir, en el siglo XVIII. Las *Cartas inglesas* de Voltaire (1734) constituyeron todo un hito en este sentido, aunque contaban con precedentes tan insignes como la *Carta sobre la tolerancia* (1686) de Locke o las *Cartas persas* (1721) de Montesquieu.

La Marquesa de Sevigné se hizo pronto famosa con sus *Cartas relativas a la historia de Luis XIV* (1726) y algunos literatos publicaban sus novelas recurriendo al género epistolar, como hiciera Choderlos Lacios en su el relato —inmortalizado por la versión cinematográfica de Stephen Frears— titulado *Las amistades peligrosas, o cartas recopiladas en una sociedad y publicadas para la instrucción de otras sociedades* (1782). Lacios y otros muchos quizá siguieran en esto la estela del propio Rousseau, quien cosechó su mayor éxito editorial con una novela cuyo subtítulo conviene recordar aquí: La *nueva Eloísa. Cartas entre dos amantes que moran en una pequeña ciudad al pie de los Alpes, recogidas y publicadas por J.-J. Rousseau* (1761). Además, durante años proyectó una nueva novela epistolar, titulada *Emilio y Sofía, o los solitarios,* de la que sólo llegó a escribir dos primeras cartas —editadas en castellano por Julio Seoane.

Basta repasar someramente, sin ánimo de ser exhaustivos, el índice de sus *Obras completas,* para constatar la notable devoción que Rousseau profesó al formato del género epistolar entre sus publicaciones: *Carta sobre*

la música francesa (1753), *Carta a D'Alambert, sobre los espectáculos* (1758), *Carta a Cristophe de Beaumont, arzobispo de París* (1763), *Cartas escritas desde la montaña* (1763) o *Cartas elementales sobre botánica* (1771-1773), de las cuales por cierto aquí se incluye la primera, que inicia esa serie, aun cuando es la última de las cuarenta y cuatro cartas incluidas en este volumen que los lectores tienen entre sus manos. En la presente antología no se incluye ninguna otra de las recién enumeradas, pero sí están otras tan relevantes como la *Carta de Rousseau a Voltaire* (1756), donde se comenta la polémica en torno al optimismo suscitada por el desastre del terremoto de Lisboa, las *Cartas a Malherbes* (1762), en que Rousseau esboza el autorretrato culminado por *Las confesiones* o lo que supone, sin lugar a duda, el eje central de la presente selección. Me refiero a esas *Cartas morales* (1758) que con toda certeza nunca fueron recibidas por su presunta destinataria, Sofía d'Houdedot, de quien Rousseau se había enamorado apasionadamente sin que se viera correspondido en absoluto por su amada.

2. Ediciones utilizadas o consultadas para esta versión castellana

El caso es que Rousseau mantuvo a lo largo de su vida una copiosa correspondencia, la cual arroja un saldo bien espectacular. Su *correspondencia completa,* publicada por la Voltaire Foundation entre 1965 y 1998, ocupa nada menos que 52 tomos —quedando los tres últimos dedicados a distintos índices— y comprende un total de 8. 386 cartas, ya que, a partir del volumen 41 y hasta el 49, se recogen cartas y documentos posteriores al óbito de Rousseau, muerto el 2 de julio de 1778. Esta documentación «postuma», que llega hasta el año 1806 y cuya última carta incluida es del mismísimo Napoleón, arroja siempre alguna luz sobre los avatares biográficos de Rousseau o el influjo de su obra, según constata el encendido elogio que le dedicó Robespierre y que he puesto como lema de la presente carta

preliminar. Sólo en los primeros cuarenta volúmenes nos encontramos con 7. 180 cartas, de las cuales unas 2. 700 fueron escritas por el propio Rousseau y el resto por su legión de corresponsales, así como por otras personas que se refieren a él en su correspondencia con un tercero. Lo asombroso es que la magnífica edición de su *Correspondencia completa* fue una empresa personal, iniciada por Ralf Alexander Leigh (1915-1987) en 1965 y que prosiguió infatigablemente hasta su muerte, acaecida cuando el tomo 47 ya estaba camino de la imprenta.

Esta *Correspondencia completa* (identificada siempre con la sigla CC) ha servido como edición de referencia para la presente versión castellana, en la que los números romanos y arábigos consignados entre paréntesis triangulares (< >) remiten, respectivamente, al número de tomo y de página que cada carta traducida ocupa en esa monumental edición, cuyo aparato crítico también se ha rentabilizado. Además, entre paréntesis y con letra negrilla queda reflejado el número de orden asignado a las cartas por Leigh y que permite identificarlas con mucha facilidad. En el caso de las *Cartas morales* este mismo sistema (los paréntesis triangulares) remite al tomo y la página de las *Obras completas* (OC), cuyos cinco volúmenes fueron publicados en Gallimard entre 1959 y 1995, bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond. Las *Cartas morales* aparecieron en 1969 y su texto quedó a cargo de Henri Gouhier.

Sin embargo, la selección propiamente dicha se ha visto guiada por una reciente antología publicada por Jean-Frangois Perrin en 2003 bajo el rótulo de *Cartas filosóficas* y de la que también se han aprovechado sus notas, así como la idea de poner una pequeña entradilla, que va entre corchetes y con letra cursiva, cuya misión es contextualizar e introducir cada carta. En la bibliografía se recogen también algunas traducciones previas de unas u otras cartas de Rousseau, cual es el caso de las *Cartas a Sofía* (1999) editadas por Alicia Villar o la correspondencia incluida en los *Escritos polémicos* (1994) reunidos por José Rubio Carracedo. Por otra parte, debo reconocer mi deuda con Mauro Armiño, quien ha traducido en Alianza los principales

textos de Rousseau, a la hora de ordenar los datos que contiene mi cronología.

3. Un autor sumamente polifacético

Ciertamente, pocos pensadores podrían presumir de ser tan polifacéticos como Rousseau. Consumado autodidacta desde muy pequeño, nuestro autor estudió y enseñó música, pretendió revolucionar el sistema de anotación musical, compuso un *Diccionario de música,* estrenó con éxito la ópera *El adivino de la aldea,* hizo sus pinitos en el campo de la poesía, escribió algunos cuentos además de pequeñas piezas teatrales, colaboró con la *Enciclopedia* sobre temas bien diversos, entre los que cabe destacar su artículo sobre la *Economía política,* revisó, resumió y criticó los escritos del abate de Saint - Pierre, alcanzó una gran notoriedad como novelista con *La nueva Eloísa* (1761) y al final fue cobrando una creciente afición por el estudio científico de las plantas, hasta el punto de llegar a redactar unos *Fragmentos para un diccionario de botánica.*

Todo ello, por descontado, al margen de su faceta más conocida, la del ensayista que publicó en vida estrictamente cuatro libros, a saber, el galardonado y polémico *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1751), el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), *Del contrato social, o principios del derecho político* (1762) y *Emilio, o de la educación* (1762) —cuyo cuarto libro incluye *La profesión de fe del vicario saboyano*—. Pues los *Diálogos* titulados *Rousseau, juez de Jean-Jacques* (1782), las *Ensoñaciones de un paseante solitario* (1782) y *Las confesiones* (1782-1789) fueron textos que sólo se publicaron postumamente varios años después de su muerte (1778).

A decir verdad este carácter tan polifacético le granjeó un curioso destino. Los filósofos le creen demasiado literario y los novelistas parecen juzgar que sus escritos acaban resultando excesivamente filosóficos. Así las cosas,

todos le citan, desde luego, mas no tantos han leído de cabo a rabo sus textos y son muy pocos quienes conocen globalmente su obra, como si no cupiera conectar entre sí sus distintas facetas de compositor, crítico musical, botánico, dramaturgo, biógrafo de sí mismo, politólogo, novelista, filósofo de la religión o pensador ético, cuando en realidad cada una de tales vertientes tiene un influjo decisivo sobre las demás. Eso es justamente lo que propicia leer su correspondencia: encontrarse al mismo tiempo y sin solución de continuidad con toda esa complejidad que nutre su pensamiento.

Cuando hace ahora una década publiqué mi edición del *Antimaquiavelo* (1995), tuve ocasión de comprobar lo gratificante que resulta bucear en la correspondencia del siglo XVIII y, de hecho, aquella introducción (matriz de mi libro sobre *La quimera del rey filósofo*, 1997) se redactó gracias a la correspondencia mantenida entre Voltaire y Federico II de Prusia. Pues bien, les aseguro que las cartas de Rousseau han superado aquella grata experiencia y no se arrepentirán en absoluto de consagrar algún tiempo a su siempre sugestiva lectura.

4. Una portentosa elocuencia nada espontánea

Si algo sorprende cuando se lee a Rousseau, es el hechizo de su pluma. Sin ir más lejos, Kant, que devoró en cuanto llegaron a sus manos el *Emilio* y *Del contrato social*, anotó estas reflexiones: «La primera impresión de quien lee los escritos de J. -J. Rousseau con un ánimo distinto al de matar el tiempo es la de hallarse ante una mente inusitadamente sagaz que cuenta con la noble inspiración del genio y ante un alma sensible en tan alto grado como quizá nunca haya poseído ningún escritor de cualquier época o lugar. En un segundo momento, le asaltará la perplejidad suscitada por sus paradójicos y singulares puntos de vista, tan contrapuestos a los tópicos habituales que uno se pregunta si este autor no consagra tan extraordinario talento sino a esgrimir la fuerza mágica de su elocuencia, en aras de una cautivadora originalidad cuya

penetrante agudeza le hace descollar entre todos y cada uno de sus rivales. Una tercera meditación impone aleccionar a la juventud para que venere al entendimiento común mediante principios lógicos y morales» (Ak, XX, pp. 43-44). Fascinado por su cautivadora elocuencia, Kant se impuso a sí mismo la tarea de «releer continuamente a Rousseau hasta que la belleza de su estilo no me distraiga y pueda estudiarlo ante todo con la razón» (Ak., XX, p. 30).

Cuando esboza su propio retrato ante Malherbes, Rousseau se muestra consciente de tener cierta elocuencia que atribuye a una íntima persuasión. Su carrera como escritor se habría iniciado durante un célebre paseo cuyo relato no tiene desperdicio: «Me dirigía a ver a Diderot, encarcelado por aquel entonces en Vincennes; llevaba en mi bolsillo un ejemplar del *Mercurio de Francia* que me puse a hojear a lo largo del camino. Vi la pregunta planteada por la Academia de Dijon que dio lugar a mi primer escrito. Si en alguna ocasión se ha dado algo semejante a una inspiración súbita, ésta fue la conmoción que produjo en mí esa lectura: repentinamente sentí mi mente deslumbrada por un millar de luces; un sinfín de ideas vivaces compareció a la vez con una fuerza y una confusión que me precipitó en una inefable turbación; sentí cómo mi cabeza era presa de un aturdimiento similar a la ebriedad. Una violenta palpitación me oprimía y agitaba mi pecho; incapaz de respirar caminando, me tumbé bajo uno de los árboles de la avenida. Si hubiese podido escribir una cuarta parte de lo que vi y sentí bajo ese árbol, con cuánta claridad hubiera hecho ver todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza hubiera expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué simplicidad habría demostrado que el hombre es bueno por naturaleza y sólo se vuelve malo merced a esas instituciones. Todo cuanto pude retener del tropel de grandes verdades que me iluminaron durante un cuarto de hora bajo ese árbol fue pálidamente esparcido en mis tres escritos principales, a saber, ese primer *Discurso,* el de la desigualdad y el tratado sobre la educación, tres obras que son inseparables y forman un conjunto unitario. ¿Acaso poseía yo algún talento para escribir? No lo sé. Una vivaz persuasión me ha procurado siempre cierta elocuencia» (núm. 24: *CC* 1633, X, p. 26).

Sin embargo, esta elocuencia no era nada espontánea, tal como nos explica el propio Rousseau en un pasaje de *Las confesiones* donde relata lo mucho que le cuesta escribir cualquier cosa y subraya que tal dificultad se incrementa sobremanera en el caso de las cartas: «Mis ideas van ordenándose dentro de mi mente con la más increíble dificultad. Circulan sigilosamente, fermentan hasta emocionarme y enardecerme, provocándome palpitaciones y, en medio de toda esa emoción, no veo nada con claridad; no sabría escribir una sola palabra, me toca esperar. Insensiblemente se apacigua esa conmoción y el caos va desembrollándose. De ahí proviene mi extrema dificultad para escribir. Mis manuscritos tachados, emborronados, confusos e indescifrables atestiguan el esfuerzo que me han costado. No hay uno solo que no haya necesitado transcribir cuatro o cinco veces antes de darlo a la imprenta. Nunca he podido hacer nada pluma en mano frente a una mesa y el papel. Es al pasear entre las peñas y por los bosques, a la noche y durante mis insomnios, cuando escribo en mi cerebro; cabe juzgar con qué lentitud, máxime al ser un hombre absolutamente desprovisto de memoria verbal y que nunca en su vida ha podido retener en su memoria ni siquiera seis versos. Por eso se me dan mejor las obras que requieren trabajo y no tanto las que demandan ser hechas con cierta soltura, como las cartas; un género cuyo estilo jamás he sabido aprender y cuya ocupación me supone un suplicio. Escribir una carta sobre los asuntos más insignificantes me cuesta horas de fatiga y, si me propongo escribir de seguido lo que se me ocurre, no sé comenzar ni terminar, con lo cual mi carta es una larga y confusa verborrea que apenas puede uno entender cuando la lee» *(OC,* 1, pp. 113-114).

En el prefacio antepuesto a su magna edición de la *Correspondencia completa,* Leigh comenta que, contrariamente a lo que sucede con otros muchos asertos de la misma obra, este pasaje de *Las confesiones* hay que tomarlo al pie de la letra, pues «en la mayoría de los casos, tres o cuatro manuscritos autógrafos representan sucesivos estadios, a veces muy diferentes unos de otros, por los que ha pasado el texto» *(CC,* I, p. xviii) corres-

pondiente a cada carta de Rousseau. Por supuesto, gracias al ímprobo trabajo de Leigh, nosotros nos encontramos aquí con la última versión del texto en cuestión, aquella que ha pasado por el exigente filtro del pensador ginebnno y que confiere a su pluma un estilo literario de una elocuencia sencillamente indiscutible.

Una de las cartas incluidas aquí, la número 28 *(CC* 2147; entre las páginas 38 y 39 del vol. XIII se reproduce un borrador lleno de tachaduras, enmiendas y acotaciones marginales), es muy posible que no fuese remitida y muestra por ello un estadio menos elaborado que las demás, lo cual permite apreciar —al compararla con el resto— cómo en un primer momento Rousseau se dejaba llevar efectivamente por un apasionamiento inicial que debía pulir varias veces hasta dar con unas formulaciones mucho más depuradas.

5. ¿Estaban sus cartas destinadas a la publicación?

¿Por qué se tomaba Rousseau ese ímprobo trabajo al redactar su correspondencia? ¿Acaso tenía en mente publicarlas algún día, pese a que afirme reiteradamente lo contrario en sus epístolas, recomendando incluso a unos cuantos corresponsales que las quemen después de leerlas? Desde luego, cuando en 1765 enumera los escritos que podría contener una edición de sus obras, no deja de consignar en último lugar unas «Cartas y memorias sobre temas diversos» (cf. *CC* 3921, XXIII, p. 182). Este índice para una edición de sus escritos fue remitido a Pierre-Alexandre Du Peyrou (1729-1794), un francmasón ilustrado que había heredado una considerable fortuna y que se convirtió en uno de sus albaceas literarios —junto a Paul Claude Moultou (1731-1787)—, al comprarle los derechos para publicar sus obras con el pago de una pensión vitalicia. En *Las confesiones* Rousseau cuenta que, al enviarle todos los materiales para esa edición, se comprometió a proporcionarle unas memorias autobiográficas, con la condición expresa de no utilizarla mientras viviera (cf. *OC,* I, p. 638).

Como bien señala Jean-Frangois Perrin en el prólogo a su antología de las ya citadas *Cartas filosóficas,* Rousseau parece haber acariciado el proyecto de ir completando sus memorias, es decir, *Las confesiones,* con los materiales procedentes de su copiosa y harto cuidada correspondencia, como demuestra el hecho de que, a lo largo de dicho texto, cuando no cita literalmente alguna de sus cartas, remite sin más a ellas, limitándose a consignar el número de la carta contenido en uno u otro legajo. De haber tenido más tiempo y mejor salud, es muy probable que a Rousseau le hubiera encantado revisar toda su correspondencia y ofrecerla en su integridad como un buen suplemento de sus *Confesiones,* para que la posteridad pudiera conocer mejor su pensamiento y tuviera más elementos para juzgar al hombre.

Las cuarenta y cuatro cartas que se han traducido aquí ofrecen, por lo tanto, esas dos perspectivas, ya que sirven para interesarnos por sus ideas, al tiempo que nos hacen trabar contacto con su personalidad. A través de los textos recogidos aquí desfilan veinte años de su vida, ya que las cartas están fechadas entre 1752 y 1771. Se trata justamente de las dos décadas capitales del filósofo ginebrino en lo tocante a sus publicaciones. Al cumplir los cuarenta se hace repentinamente célebre gracias a la enorme polémica suscitada por las paradójicas tesis de su primer *Discurso,* es reconocido como compositor musical, colabora con la *Enciclopedia* y ese ciclo se cierra con el rotundo éxito de *La nueva Eloísa.* Su cincuentena quedará marcada por los distintos viajes que se ve obligado a emprender tras la prohibición *Del contrato social* y el *Emilio,* el progresivo distanciamiento de todos los filósofos del momento y la creciente manía persecutoria que le hará escribir ulteriormente las *Confesiones,* los *Diálogos* y las *Ensoñaciones.*

6. Algunos avatares biográficos que condicionaron sus escritos

Como es bien conocido, Rousseau concibió el proyecto de redactar sus *Confesiones* en 1764, cuando un panfleto publicado anónimamente por Voltaire y

titulado el *Sentimiento de los ciudadanos* (cf. *CC,* XXIII, pp. 378-383) le reprochó haber abandonado a sus cinco hijos en el hospicio. Doce años antes ya había tratado este delicado tema en su correspondencia, según testimonia la primera de nuestras cartas *(CC* 157). Allí sostiene haber hecho lo mejor para ellos teniendo en cuenta sus propias circunstancias personales y las de la madre, llegando a decir que con su decisión había secundado al Platón de la *República,* quien prescribiría que «cada cual ignorase quién era su padre y que todos fueran hijos del Estado» *(CC,* II, p. 144).

Este argumento será reiterado con algunos matices en el octavo libro de *Las Confesiones,* donde proclama que: «ni por un sólo instante de su vida J. -J. ha podido ser un hombre sin sentimiento, sin entrañas, un padre desnaturalizado. He podido equivocarme, mas no insensibilizarme. Si explicitase mis razones, cometería un exceso, pues bien podrían seducir a otros igual que pudieron seducirme a mí: no quiero exponer a los jóvenes que puedan leerme a dejarse engañar por el mismo error. Me contentaré con decir que confié a mis hijos a la educación pública por no poder educarlos yo mismo y, al destinarlos a hacerse obreros y campesinos antes que aventureros o cazadores de fortuna, creí actuar como ciudadano y como padre, viéndome como un miembro de la república platónica. Más de una vez desde entonces los pesares de mi corazón me han enseñado que me había equivocado, pero mi razón ha distado mucho de advertirme lo mismo, y a menudo he bendecido al cielo por haberles librado así del destino de su padre y del que les amenazaba cuando me vi forzado a abandonarlos. Si los hubiese confiado a la señora d'Epinay o a la de Luxemburgo, quienes, ya sea por amistad, generosidad o algún otro motivo, quisieron luego hacerse cargo de ellos, ¿habrían sido más felices, hubieran sido educados como gentes honestas? Lo ignoro; pero estoy seguro de que se les habría incitado a odiar y tal vez a traicionar a sus padres, a quienes es preferible que no hayan conocido» *(OC,* I, p. 357).

Pese a sus remordimientos, Rousseau nunca dejó de mostrarse a la defensiva en este asunto, que también fue retomado en esa especie de anexo a

sus *Confesiones,* es decir, en *Las ensoñaciones de un paseante solitario,* en cuyo noveno paseo asegura comprender que: «el reproche de haber mandado a mis hijos al hospicio haya degenerado con cierto sesgo en el de ser un padre desnaturalizado y odiar a los niños, pero el temor de granjearles un destino cien mil veces peor fue lo que me determinó a dar ese paso, pues en mi situación habrían tenido que ser educados por su madre, quien los hubiera echado a perder, y por su familia, que los hubiera convertido en monstruos» *(OC,* I, p. 1087).

En otra de nuestras cartas, fechada en 1770 y que ocupa el número 42 de la presente antología *(CC* 6652), vuelve otra vez sobre la cuestión al dirigirse a una joven madre y asociar sin quererlo sus consejos educativos con la desoladora turbación que le produce su frustrada paternidad: «compadeced a quienes un férreo destino priva de semejante felicidad, y compadecedles mucho más si son culpables. Doy gracias al cielo por haberme hecho beber sólo a mí las amarguras de mi vida, y haber protegido a mis hijos; prefiero que vivan en un estado oscuro sin conocerme, que verles, en medio de mis desgracias, vilmente alimentados por la traidora generosidad de mis enemigos, deseosos de enseñarles a odiar y quizá a traicionar a su padre; y prefiero mil veces ser este padre desafortunado que descuidó su deber por debilidad, y que llora su falta, que ser el amigo pérfido que traiciona la confianza de su amigo, y divulga, para difamarlo, el secreto que le ha confiado» (CC, XXXVII, p. 207).

Con todo, su portentosa elocuencia, que intenta hacerle salir mínimamente airoso ante su conciencia merced a toda suerte de consideraciones retóricas —incluida esta última comparación entre su proceder y el de las antiguas amistades que habrían traicionado su confianza— no logra tan siquiera persuadirle a él mismo y, como reconocerá en el último libro de las *Confesiones:* «al meditar sobre mi tratado sobre la educación, sentí que había obviado deberes de los que nada podía dispensarme y ese remordimiento se hizo tan vivo que casi me arrancó una declaración pública de mi culpa en el comienzo del *Emilio» (OC,* I, p. 594). En efecto, este mismo avatar biográfico

relativo a sus hijos habría determinado en buena medida que Rousseau se aprestase a escribir su *Emilio, o de la educación,* según escribe a la duquesa de Luxemburgo en junio del año 1761: «Las ideas con que mi culpa llenaron mi mente contribuyeron en gran parte a hacerme meditar el *Tratado sobre la educación,* en cuyo primer libro encontraréis un pasaje que puede indicaros esta disposición» *(CC* 1430, IX, p. 15).

Ese pasaje al que se refiere Rousseau y deja bien patente la impronta biográfica que nutre sus reflexiones pedagógicas versa justamente sobre los deberes paternos: «Un padre, cuando engendra y alimenta hijos no satisface con ello sino un tercio de su tarea. El debe hombres a su especie, debe a la sociedad hombres sociables y debe ciudadanos al Estado. Cualquier hombre que pueda pagar esta triple deuda y no lo haga es culpable, y aún más culpable cuando la satisface a medias. Aquel que no puede cumplir con los deberes paternos no debe devenir padre. No hay pobreza, ni trabajo, ni respeto humano que le dispensen de alimentar a sus hijos y de educarlos él mismo. Créanme. Vaticino a quien tenga entrañas y desatienda tan sacrosantos deberes que, durante mucho tiempo, derramará sobre su culpa lágrimas muy amargas y nunca encontrará consuelo alguno» *(OC,* IV, pp. 262-263).

Curiosamente, a Rousseau, este tratado sobre la educación y su exitosa novela sobre *La nueva Eloísa* le convirtieron ante toda una legión de lectores en el mentor por excelencia, en alguien que representaba la figura del preceptor por antonomasia, ya fuera para ellos mismos o para sus hijos, como ilustran respectivamente las cartas dirigidas a Seguier de Saint-Brisson (núm. 35; *CC* 3418) y al príncipe de Wuttemberg (núm. 32; *CC* 3017) recogidas en la presente selección. Esto hubo de producirle una enorme satisfacción, toda vez que con algunos de sus escritos habría pretendido proclamar su incontestable amor hacia la infancia, tal como señala en el noveno paseo de las *Ensoñaciones:* «Sería la cosa más increíble del mundo que la *Eloísa* y el *Emilio* fueran obra de un hombre que no amase a los niños» *(OC,* I, p. 1088).

Hay otro dato biográfico muy relevante para comprender otros escritos fundamentales de Rousseau, como sería el caso de *La nueva Eloísa* y que inci-

de igualmente sobre uno de los textos capitales que se presentan aquí: sus *Cartas morales,* también conocidas como *Cartas a Sofía,* de las que hablaremos en el siguiente apartado. Me refiero a lo que Rousseau definió como «el primer y único amor de toda su vida» *(OC,* I, p. 439). Este amor se llamaba Sofía, nombre que por cierto puso a la esposa de su pupilo literario, Emilio, así como al personaje de aquella otra novela, *Emilio y Sofía, o los solitarios,* que nunca terminó, pese a retomar el proyecto en varias ocasiones, acaso por no saber decidir cuál debía ser su desenlace, si el relatado a Prevost o el anotado por Bernardin de Saint-Pierre.

Rousseau había conocido superficialmente a Sofía hacía muchos años, incluso antes de casarse con el conde d'Houdedot y, por lo tanto, también con anterioridad a que tuviera como amante al marqués de Saint-Lambert (el cual tiempo atrás había logrado deshancar al propio Voltaire seduciendo a la marquesa de Chátelet), con quien mantendiía una relación que duraría medio siglo. Pero en el verano de 1757 Sofía reaparece cuando Rousseau está enfrascado en su *Julia, o la nueva Eloísa,* tal como él mismo cuenta en sus *Confesiones:* «Yo estaba ebrio de amor sin objeto, esta ebriedad fascinó mis ojos, ese objeto se fijó en ella, vi a mi Julia en la señora d'Houdedot, y pronto no vi más que a la señora d'Houdedot, pero revestida de todas las perfecciones con que yo acababa de adornar al ídolo de mi corazón. Para rematarlo, ella me habló de Saint-Lambert como un amante apasionado. ¡Qué fuerza tan contagiosa la del amor! Oyéndola, estando a su lado, me vi embargado por un delicioso estremecimiento que nunca había experimentado junto a nadie más. Ella hablaba y yo me emocionaba. Sin darme cuenta y sin que ella lo advirtiese me inspiró hacia ella todo cuanto ella expresaba por su amante. ¡Cuan cruelmente me abrasó una pasión por una mujer cuyo corazón estaba colmado de otro amor! Después, al querer pensar en Julia, me asombró comprobar que sólo podía pensar en Sofía» *{OC,* 1, p. 440).

Como no podía ser de otro modo, Rousseau transcribirá personalmente para Sofía una copia del manuscrito de su *Julia* y, al mismo tiempo, escribirá para ella cartas llenas del mismo lirismo que impregnan las que componen

La nueva Eloísa. Hay una fechada en el otoño del año 1757 que resulta particularmente subida de tono y de la que voy a entresacar deliberadamente algunos pasajes obviando por un momento su contexto: «Recuerda esos instantes de felicidad que para mi tormento no saldrán jamás de mi memoria. Esa llama vivificante, de la que recibí una segunda vida más preciosa que la primera, insuflaba tanto a mi alma como a mis sentidos todo el vigor de la juventud... No te recordaré lo que pasó en tu jardín o en tu habitación, mas para sentir hasta qué punto la impresión de tus encantos inspiró a mis sentidos el ardor de poseerte, acuérdate de las palabras escritas a lápiz sobre un roble y que habría podido trazar con mi sangre... Mi corazón te buscaba y el tuyo no me rechazaba. La expresión del más tierno amor que nunca hubo no te resultaba repelente. Tu diligencia por verme parecía indicar que te faltaba cuando no me veías. Tus ojos no rehuían los míos y tus miradas no eran las de la frialdad; buscabas mi brazo en el paseo; no eras tan cuidadosa en ocultarme tus encantos y, cuando mi boca se atrevió a rozar la tuya, en ciertas ocasiones al menos la sentí resistirse» *(CC* 533, IV, pp. 274, 276 y 278).

Leyendo esto uno podría sacar la conclusión de que Rousseau tuvo éxito y que la dama cortejada sucumbió ante semejante galantería. Mas no fue así en absoluto. Sofía encabezaba sus cartas a Rousseau llamándole «mi querido ciudadano» y sólo frecuentó su compañía para paliar la soledad en que se hallaba durante aquel verano. El propio Rousseau viene a certificarlo así en *Las confesiones*, aunque no deje de hacerlo a su particular manera, intentando sublimar como una victoria sobre sí mismo ese tórrido apasionamiento que al parecer sólo había encendido su novelesca imaginación: «La amaba demasiado para querer poseerla. Una noche, después de haber cenado solos, fuimos a pasear por su jardín iluminado por la luna. Sentado con ella sobre un banco, bajo una acacia llena de flores, supe dar a los movimientos de mi corazón un lenguaje digno de ellos. Fue la primera y única vez de mi vida, pero estuve sublime, si puede llamarse así a todo cuanto el amor más tierno y más ardiente puede comportar de amable y seductor en el corazón de un hombre. ¡Qué embriagadoras lágrimas derramé sobre sus ro-

dillas! Finalmente, presa de un arrebato involuntario, exclamó: *¡Nunca hombre alguno fue tan digno de ser amado, jamás amante alguno me amó como vos! Pero vuestro amigo Saint-Lambert nos escucha y mi corazón no sabría amar dos veces.* Callé dando un suspiro. La abracé: ¡qué abrazo! Mas eso fue todo. Hacía seis meses que vivía sola, es decir, lejos de su amante y de su marido; hacía tres que la veía casi todos los días. Estábamos solos y ella salió de los brazos de su amigo tan intacta, tan pura de cuerpo y corazón como había entrado en ellos. No añadiré nada más». *(OC,* I, pp. 444-445).

7. Las *Cartas Morales*

Ahora bien, como quiera que sea, su ficticio embeleso por Sofía le hizo redactar lo que hoy conocemos como *Cartas morales.* A falta de su magno y truncado proyecto sobre *La moral sensitiva, o el materialismo del sabio,* tenemos que conformarnos con esta especie de compendio ético cuando queremos atender a su filosofía moral. Su otro gran proyecto, titulado las *Instituciones políticas,* corrió una suerte parecida. En esta segunda obra Rousseau se proponía estudiar —desde una fecha tan temprana como la de su estancia en Venezia (1743)— «cuál es la naturaleza del gobierno proclive a formar un pueblo más virtuoso, ilustrado y sabio, es decir, qué clase de gobierno se ciñe siempre más a la ley, así como qué sea la ley» *(OC,* I, p. 405); sin embargo, amedrentado por la envergadura del trabajo, resolvió «extraer lo que podía desgajarse del mismo y quemar todo el resto, de modo que, prosiguiendo el trabajo con dedicación, sin interrumpir el del *Emilio,* en menos de dos años puse fin a *El contrato social»* *(OC,* I, p. 516).

El proyecto sobre *La moral sensitiva* «debía la idea a observaciones hechas sobre mí mismo, y me sentía incentivado a emprenderlo al esperar hacer un libro verdaderamente útil para los hombres, e incluso uno de los más útiles que cupiera ofrecerles, si la ejecución respondía dignamente al plan que me había trazado. La mayoría de los hombres en el transcurso de su

vida parecen transformarse en hombres diferentes. Se trataba de indagar las causas de estas variaciones y atenerme a las que dependen de nosotros para mostrar cómo ellas pueden verse dirigidas por nosotros mismos. Pues al hombre honesto le resulta más penoso resistirse a los deseos ya formados que prevenir, cambiar o modificar esos mismos deseos en su fuente. ¡Cuántos vicios quedarían abortados si se supiera forzar la economía animal a favorecer el orden moral que turba con tanta frecuencia! Los climas, las estaciones, los sonidos, los colores, la oscuridad, la luz, los elementos, los alimentos, el ruido, el silencio, el movimiento, el reposo, todo actúa sobre nuestra máquina y sobre nuestra alma por consiguiente; todo nos ofrece mil asideros bastante seguros para gobernar en su origen los sentimientos por lo que nos dejamos dominar. Tal era la idea fundamental que ya había esbozado sobre el papel y, como esperaba un efecto tanto más seguro para las gentes bien nacidas que aman sinceramente la virtud y desconfían de su flaqueza, me parecía gustoso hacer un libro tan fácil de leer como de componer. Sin embargo, no trabajé demasiado en esa obra cuyo título era *La moral sensitiva, o el materialismo del sabio*» (*OC*, I, pp. 408-409). Por desgracia, este manual sobre la prudencia moral, que hubiera encontrado su lugar junto a la educación de los niños aportada por el *Emilio* y el ensayo político consagrado a la formación de los ciudadanos que representa *El contrato social,* nunca pasó de ser un mero esbozo, aun cuando impregne toda la obra y el pensamiento de Rousseau.

Sin embargo, incentivado por su relación con Sofía, sí llegó a escribir una especie de catecismo ético en lo que hoy conocemos como sus *Cartas morales,* escritas entre finales de 1757 y comienzos de 1758, según se desprende de una carta fechada en diciembre del año 1757, donde Rousseau le dice a Sofía que sigue afanado en transcribir para ella una copia de *La nueva Eloísa* y, al mismo tiempo, «de vez en cuando, como distracción, medito sobre nuestros principios de moral y traslado algunas cosas al papel, con lo cual me complazco en ocuparme de vos durante todo el día» (*CC* 587, IV, p. 384). ¿Sobre qué versan esta media docena de cartas? Veámoslo.

En la primera de sus *Cartas morales* Rousseau afirma que: «al exponeros mis sentimientos sobre el uso de la vida, no pretendo tanto daros lecciones como hacer mi profesión de fe» *(OC,* IV, p. 1085). Por tanto, no es causal que Rousseau decidiese aprovechar estos materiales al redactar *La profesión de fe del vicario saboyano,* el texto que cierra el cuarto libro del *Emilio,* y por ello abundan los paralelismos entre ambos escritos: «Sólo os pido —leemos en esa primera carta— que preguntéis a vuestro corazón y que hagáis cuanto él prescriba; no escuchéis mi voz, Sofía, salvo cuando la sintáis confirmada por la vuestra» *(OC,* IV, p. 1083). «Me basta —dirá el Vicario saboyano— exponeros lo que pienso en la simplicidad de mi corazón; consultad el vuestro durante mi discurso; es todo cuanto os pido» *(OC,* IV, p. 566).

La segunda carta versa sobre la felicidad. «El objeto de la vida humana es la felicidad, ¿pero quién de nosotros sabe cómo se consigue? Sin principio ni fin ciertos, vagamos de deseo en deseo y los que acabamos de satisfacer nos dejan tan lejos de la felicidad como antes de obtener nada. No hallamos una regla invariable, ni en la razón que carece de apoyo, de asidero y de consistencia, ni en las pasiones que se suceden y se destruyen mutuamente sin descanso; todo cuanto tenemos no sirve sino para mostrar lo que nos falta» *(OC,* IV, p. 1087). «Contemplad este universo, mi amable amiga, mirad este teatro de errores y de miserias que nos hace deplorar el triste destino del hombre al contemplarlo. Vivimos en el siglo de la filosofía y de la razón. Las luces de todas las ciencias parecen citarse a la vez para alumbrar nuestros ojos y guiarnos en este oscuro laberinto de la vida humana. Los más bellos genios de todas las épocas sumaron sus lecciones para instruirnos, inmensas bibliotecas están abiertas al público, una multitud de colegios y universidades nos ofrecen desde la infancia la experiencia y la meditación de cuatro mil años. ¿Acaso somos mejores o más sabios, sabemos mejor cuál es la ruta y cuál será el término de nuestra corta carrera, nos ponemos de acuerdo sobre cuáles son los primeros deberes y los auténticos bienes de la vida humana?» *(ibid.,* p. 1088). Lejos de acudir a los libros y a los filósofos,

Rousseau recomienda limitarse a hacer un ejercicio de introspección para conocernos mejor a nosotros mismos visitando nuestro fuero interno.

Fiel a las tesis de su primer *Discurso,* la tercera carta continúa desmitificando el avance de las ciencias, aduciendo que la multiplicación de los descubrimientos viene a relativizar el saber. «En filosofía, sustancia, alma, cuerpo, eternidad, movimiento, libertad, necesidad, contingencia, etc., son palabras que uno está obligado a emplear a cada momento y que nadie ha concebido jamás. La simple física no nos resulta menos oscura que la metafísica y la moral, el gran Newton, el intérprete del universo, no sospechaba tan siquiera los prodigios de la electricidad, que parece ser el principio más activo de la naturaleza. La más común de sus operaciones y la más fácil de observar, a saber, la multiplicación de las plantas por sus semillas, está todavía por conocer y cada día se descubren hechos nuevos que trastocan todos los razonamientos» (OC, IV, p. 1096).

A la vista de tamaño relativismo, que afecta por igual a la filosofía y las ciencias, en la cuarta carta Rousseau propone buscar una guía segura en el interior de uno mismo. «Es del fondo de vuestro corazón desde donde quiero sacar los únicos argumentos que deben convenceros. Así pues, os diré lo que pasa en el mío. Yo sentía dentro de mí, por decirlo así, el contrapeso de mi destino. Al buscar el principio de esta fuerza oculta que hacía oscilar así el imperio de mis pasiones, descubrí que provenía de un juicio secreto que yo albergaba sin pensarlo sobre las acciones de mi vida y sobre los objetos de mis deseos... Este principio del que os hablo no me sirve tan sólo para dirigir mis acciones presentes al atenerme a la regla que me prescribe, sino también para hacer una justa valoración de mi conducta pasada, censurándola con frecuencia pese a su aparente bondad, aprobándola en ocasiones aunque se vea condenada por los hombres... Si esta misma voz que me juzga en secreto y se hace oír sin cesar por mi corazón también habla al vuestro, aprended a escucharla y seguirla, aprended a sacar de vos misma vuestros bienes primordiales; éstos son los únicos que no dependen de la fortuna y pueden suplir a los otros» *(OC,* IV, pp. 1102, 1103 y 1104-1105).

En su sexta y última carta Rousseau recomendará frecuentar la naturaleza en solitario, para familiarizarnos de nuevo con su lenguaje y aprender a escuchar mejor la voz de nuestra conciencia. «Por fin tenemos una guía segura en este laberinto de los errores humanos, mas no basta que exista, pues hay que saber conocerla y seguirla. Si esa guía habla a todos los corazones, ¿por qué hay tan pocos que la escuchen? Por desgracia nos habla en ese lenguaje de la naturaleza que todo nos lo ha hecho olvidar. La conciencia es tímida y timorata, busca la soledad, el mundo y el ruido la espantan, los prejuicios de los que se la dice ser obra son sus más mortales enemigos, ella huye o se calla delante de ellos, la ruidosa voz de éstos ahoga la suya y la impide hacerse oír. A fuerza de darle calabazas, acaba por hartarse, deja de hablarnos, no nos responde y, tras tan largo desprecio hacia ella, cuesta tanto invocarla como costó desterrarla» (OC, IV, p. 1112).

8. La decisiva influencia de Rousseau sobre Kant

Pero, ¿qué ocurre con la carta número cinco? ¿Acaso no tiene tanto interés como las demás y no merece mencionarse tan siquiera? En realidad, ocurre todo lo contrario. Rousseau mismo reparó en ella y decidió transcribir casi literalmente cada uno de sus párrafos, añadiendo tan sólo algunas interpolaciones, cuando escribió la *Profesión de fe del Vicario Saboyano,* lo cual hace que su contenido pudiera ser conocido por ese devoto lector del *Emilio* que fue Kant. Quien se halle mínimamente familiarizado con los planteamientos éticos del filósofo de Konigsberg podrá comprobar cuánto pudieron influir en ellos esas reflexiones rousseaunianas. Merece la pena subrayarlo, por mucho que tal influencia ya fuera puesta de manifiesto por Ernst Cassirer con su estudio sobre *Kant y Rousseau* o su trabajo titulado *El problema Jean-Jacques Rousseau.*

Rousseau comienza la quinta de sus *Cartas morales* con este aserto: «Toda la moralidad de la vida humana se cifra en la intención del hombre» *(OC, W,*

p. 1106; cf. p. 595). ¿Qué otra cosa dijo Kant cuando repudia la moral del éxito y ensalza una voluntad buena en sí misma, propugnando con ello una ética donde sólo cuenta la intención y no el resultado ni la eficacia de las acciones? Unas líneas más adelante Rousseau propone «adentrarse en uno mismo, para examinar, dejando a un lado todo interés personal, a qué nos conducen nuestras inclinaciones naturales» *(OC,* IV, p. 1106; cf. p. 596). ¿De alguna manera, no es lo mismo que viene a decir Kant, cuando afirma que al acatar la ley moral nos desentendemos de nuestras inclinaciones y que obrar moralmente significa hacerlo dejando al margen cualquier interés particular?

Un poco más abajo leemos lo siguiente: «Se habla del grito de los remordimientos que castiga en secreto los crímenes ocultos y los pone tan a menudo en evidencia. ¿Quién de nosotros no ha conocido esa voz inoportuna? Se habla por experiencia; a uno le gustaría borrar este sentimiento involuntario que nos procura tantos tormentos» *(OC,* IV, p. 1107; cf. p. 597). Cuando leemos estas líneas, ¿cómo es posible no evocar la célebre metáfora kantiana del tribunal de nuestra conciencia explicitada en su *Metafísica de las costumbres*?: «Cualquier hombre posee una conciencia moral y se halla observado por un juez interior que lo conmina e impone un temor vinculado al respeto; y ese poder coactivo que vela por las leyes en su interior no es algo que se *invente* de suyo, arbitrariamente, sino que viene incorporado a su ser. Le sigue como su sombra cuando piensa en escapar. Ciertamente puede aturdirse o adormecerse mediante placeres y diversiones, mas no puede evitar volver en sí o despertarse tan pronto como escucha su temible voz. Su depravación puede llegar al extremo de darle la espalda y no hacerle caso, pero no puede dejar de *oírla.* Esta disposición moral originaria, que supone una representación del deber, es la *conciencia moral*» (Ak., VI, p. 438).

Retomemos el discurso de Rousseau, quien sin solución de continuidad añade: «Sin embargo, si obedecemos a la naturaleza, comprobaremos con qué dulzura aprueba lo que ha ordenado y qué encanto encuentra en disfrutar de la paz interior un alma contenta consigo misma» *(ibíd.).* Esta paz interior de un alma contenta consigo misma es lo que Kant llamará, en su

Crítica de la razón práctica, «el hallarse *contento con uno mismo* que acompaña necesariamente a la consciencia de la virtud» (Ak., V, p. 117). «El malvado —prosigue Rousseau— se teme y se rehuye, se divierte arrojándose fuera de sí, hace girar en torno suyo sus inquietos ojos y busca un objeto que le haga reír; sin la insultante chanza estaría siempre triste; en cambio la serenidad del justo es interior; su risa no es indicio de malignidad sino de una alegría cuya fuente porta dentro de sí. A solas está tan alegre como en medio de una reunión social; y el inalterable contento que se ve reinar en él no lo saca de quienes le rodean, sino que más bien se lo comunica a ellos» *(OC,* IV, p. 1107; cf. p. 597). Kant, por supuesto, traducirá esto a un lenguaje más acorde con el gusto prusiano para decir algo extraordinariamente similar en su *Metafísica de las costumbres:* «El veredicto de la conciencia moral sobre los hombres constituye una sentencia firme *absolutoria* o *condenatoria;* cabe observar que la primera sólo entraña un *estar contento* por haberse sustraído al peligro de ser encontrado culpable y esa dicha que comporta el reconfortante *consuelo* de la conciencia moral es como el sosiego que sigue a la inquietud» (Ak., VI, p. 440).

Subamos un poco más nuestro listón comparativo, para compulsar hasta dónde llegan las concomitancias entre ambos autores. «Si algún acto de clemencia o de generosidad cae bajo nuestros ojos —nos dice Rousseau en sus *Cartas morales*—, cuánta admiración y cuánto amor nos inspira. ¿Quién no se dice a sí mismo: "me hubiera gustado hacer otro tanto"? Las almas más corruptas no llegan a perder por completo esta primera inclinación: el ladrón que roba a los viajeros cubre sin embargo la desnudez del pobre, ningún feroz asesino deja de sostener a quien desfallece, incluso los traidores, al confabularse entre ellos, se dan la mano, empeñan su palabra y respetan su fe. Hombre perverso, hagas lo que hagas, no veo en ti sino a un malvado inconsecuente y torpe, porque la naturaleza no te ha hecho para ser así» *(OC,* IV, p. 1107). A primera vista, no parece muy factible detectar un correlato de tales afirmaciones en los escritos kantianos, mas cada cual podrá juzgar si no cabe apreciar cierto parentesco en este pasaje de la *Fun-*

(lamentación para una metafísica de las costumbres: «No hay nadie, ni tan siquiera el peor de los malvados, con tal de que por lo demás esté acostumbrado a usar la razón, que, si uno le presenta ejemplos de honradez en los propósitos, de constancia en el seguimiento de buenas máximas, de compasión y de benevolencia universal —todo ello asociado con enormes sacrificios de provecho—, no desee que él pudiera ser asimismo tan bienintencionado» (Ak., IV, p. 454).

Pese a sus claras diferencias terminológicas, el trasfondo de sus respectivos razonamientos es asombrosamente parecido. ¿A qué responde semejante aire de familia? Pues al hecho de que, como hemos visto, nuestros dos autores identifican la moralidad con las intenciones, entienden que los principios éticos no persiguen directamente la felicidad propia del eudemonismo, sino más bien el sosiego interior de hallarse contento con uno mismo y, además, ambos invocan como juez supremo e inapelable a una misma instancia: la conciencia moral de nuestro fuero interno. «Echad un vistazo —nos exhorta Rousseau— a todas las naciones del mundo, revisad todas las historias; entre tantos cultos inhumanos y extraños, entre esta prodigiosa diversidad de costumbres y caracteres, hallaréis por doquier las mismas ideas de justicia y honestidad, los mismos principios de moral, las mismas nociones de bien y de mal» (OC, IV, p. 1107; cf. p. 597). «Así pues, en el fondo de todas las almas existe un principio *innato* [antes había puesto *eterno* y luego *inmortal]* de justicia y de verdad moral anterior a todos los prejuicios nacionales, a todas las máximas de la educación. Este principio es la regla involuntaria sobre la cual, a pesar de nuestras propias máximas, nosotros juzgamos nuestras acciones y las ajenas como buenas o malas, y es a este principio al que doy el nombre de *conciencia*» *(OC,* IV, p. 1108; cf. p. 598). He aquí cómo presenta Kant a esa misma conciencia en su segunda *Crítica:* «Un ser humano puede rebuscar cuanto quiera al evocar cierto comportamiento contrario a la ley, para escenificarlo como un desliz no intencionado, como una simple imprevisión y, en definitiva, como algo a lo cual se vio arrastrado por el tonente de la necesidad natural, declarándose inocente por

todo ello. Sin embargo, descubre que aquel abogado defensor no puede acallar de ningún modo a ese fiscal acusador ubicado en su fuero interno, aquella maravillosa capacidad a la que llamamos *conciencia moral*» (Ak., V, p. 98).

«¡Oh conciencia, —exclama Rousseau— instinto divino, voz inmortal y celestial, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre, juez infalible del bien y del mal, sublime emanación de la sustancia eterna que vuelve al hombre semejante a los dioses, sólo tú constituyes la excelencia de mi naturaleza! Sin ti no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales, salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio!» *(OC,* IV, p. 1111). Sirviéndose de un alias para designar a la conciencia moral, Kant dirá: *«¡Deber!* Tú que portas tan sublime e insigne nombre, tú que te limitas a erigir una ley que sepa encontrar por sí misma un acceso al ánimo y consiga de suyo verse venerada sin quererlo, haciendo acallar a todas las inclinaciones aunque conspiren en secreto contra dicha ley, ¿cuál es ese origen digno de ti?, ¿dónde se halla esa raíz de tu noble linaje que repudia orgu-Uosamente cualquier parentesco con las inclinaciones y de la cual desciende la condición indispensable del valor que únicamente los seres humanos pueden darse a sí mismos?» (Ak., V, p. 86).

Otra significativa correlación entre ambos filósofos es la que atañe a una cuestión que ya ha quedado apuntada y atañe a un aspecto muy característico del planteamiento moral kantiano, cual es el de su proverbial oposición al eudemonismo. En la sexta y última de sus *Cartas morales* Rousseau escribió algo que Kant pudo leer por haberse trasladado a *La profesión de fe del Vicario Saboyano:* «Pensad que complacerse en hacer el bien es la recompensa de haber obrado bien, y que no se obtiene antes de haberla merecido. Nada es más amable que la virtud, pero ella no se muestra así salvo ante los que la poseen; cuando se la quiere abrazar, al igual que el Proteo de la fábula, adopta en un principio mil formas espantosas y no se muestra bajo la suya sino a quienes no sueltan la presa» *(OC,* IV, p. 1118; cf. p. 602). Veamos cómo traduce Kant esta sencilla formulación a su riguroso vocabu-

lario en la *Metafísica de las costumbres: «FA* hombre reflexivo, una vez que ha vencido las incitaciones del vicio y es conciente de haber cumplido con un deber a menudo penoso, encuentra dentro de su ánimo una tranquilidad interior, un contento al que muy bien cabe llamar felicidad y oficia como una especie de salario o recompensa de la virtud. Ahora bien, quien todo lo cifra en la felicidad, identifica ese gozo con el móvil que le hace obrar virtuosamente, determinándose a cumplir con su deber gracias a esa perspectiva de felicidad. Sin embargo, resulta claro que, como sólo puede esperar recibir esta recompensa de la virtud mediante la conciencia del deber cumplido, ésta debe ir por delante; es decir, que ha de verse obligado a cumplir con su deber antes de pensar, e incluso sin pensar, en que dicha felicidad será la recompensa de la observancia del deber» (Ak., VI, p. 377; cf. *KpV*, Ak., V, pp. 38-39). Es decir, que, como dice simplemente Rousseau, esa recompensa «no se obtiene antes de haberla merecido».

Para Kant, al igual que para Rousseau, la virtud no es un don que se nos haya otorgado graciosamente, sino una esforzada conquista con tintes bélicos. «La virtud es la intención moral en combate» (Ak., vol. V, p. 84), sentencia Kant en su *Crítica de la razón práctica.* «No hay virtud sin combate —le dice Rousseau a Franquiéres en 1769—, ni tampoco sin victoria. La virtud no consiste tan sólo en ser justo, sino en serlo triunfando sobre sus pasiones, reinando sobre su propio corazón» (núm. 40; *CC* 6529, XXXVII, p. 21). «La virtud supone un combate contra nosotros mismos y la dificultad de la victoria es lo que forja el mérito» (núm. 33; *CC* 3166, XIX, p. 198), había escrito Rousseau a Carondelet en 1764. «No hay felicidad alguna sin denuedo ni virtud sin combate» —leemos en el *Emilio*—. La palabra *virtud* viene *de fuerza;* la fuerza es la base de toda virtud. La virtud sólo es propia de un hombre débil por su naturaleza y fuerte por su voluntad. ¿Quién es el hombre virtuoso? Aquél que sabe vencer sus afectos. Porque entonces sigue su razón, su conciencia, su deber» *(OC,* IV, p. 817). Sí, no se trata de un error, esta última cita proviene del tratado sobre la educación de Rousseau, aunque bien podría haberla suscrito Kant.

9. El primado de lo moral

Al margen de que resulte más o menos discutible buscar paralelismos y posibles influencias en los textos citados más arriba, lo cierto es que Kant y Rousseau comparten una prioridad sustancial en sus respectivas obras, cual es el primar con total rotundidad la vertiente práctica de su pensamiento. Ahora bien, su punto de partida es distinto, aunque tengan en común la misma meta. Como bien dice Kant en sus *Acotaciones a "Las observaciones acerca de lo bello y lo sublime*[11]: «Rousseau procede sintéticamente y parte del hombre natural; yo procedo analíticamente y parto del hombre civilizado» (Ale, XX, p. 14).

A Kant le parece más apropiado comenzar por el estadio actual y desandar el camino, ya que a su modo de ver la civilización revela el carácter específico del hombre. «Si se quiere estudiar[1] la animalidad —anotó en la Refl. 1260—, hay que indagar el estado salvaje; si se quiere estudiar todo cuanto la humanidad tiene de peculiar, hay que atenerse al estado civilizado, en donde se desarrolla todo lo embrionario» (Ak., XV, p. 555). Eso no significa, ni mucho menos, que desdeñe la otra vía, que considera un punto de vista complementario al suyo. «Rousseau —leemos en el opúsculo kantiano titulado *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*— no andaba tan desencaminado al encontrar preferible ese estado de los salvajes, siempre y cuando no se tenga en cuenta esta última etapa que todavía le queda por remontar a nuestra especie. Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos.* Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Pues si bien la idea de moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización» (Ak., VIII, p. 26).

I lacia el final de su *Antropología,* Kant afirma que no cabe tergiversar a Rousseau y creer que recomienda retornar a los bosques, al estado de na-

turaleza que la especie humana había osado abandonar, tal como le había reprochado irónicamente Voltaire diciendo que, tras leer el segundo *Discurso,* le habían entrado ganas de ponerse a gatear y caminar a cuatro patas (cf. *CC* 318, III, pp. 156-157). Aludiendo tácitamente al *Discurso sobre las ciencias y las artes,* al *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres* y a *La nueva Eloísa,* Kant observa que dichas obras describen, respectiva y sucesivamente, «el daño que ha causado, en primer lugar, el paso de la naturaleza a la *cultura* dado por nuestra especie debido a la debilitación de nuestra fuerza, en segundo lugar, la *civilización* engendrada por la desigualdad y la opresión recíprocas, y en tercer lugar, la supuesta *moralización* producida por una educación antinatural y una deformación del modo de pensar» (Ak., Vil, p. 326).

«Estas tres obras —prosigue diciendo Kant en su *Antropología*— presentaban al estado de naturaleza como un estado de *inocencia* y estaban destinadas tan sólo a servir como hilo conductor de *El contrato social* y su *Emilio,* para salir del error de los males con que se ha rodeado nuestra especie por su propia culpa. Rousseau no quería en el fondo que el hombre *volviese* de nuevo al estado de naturaleza, sino que *mirase* hacia él desde la etapa en que se encuentra ahora. Suponía que el hombre es bueno por *naturaleza,* pero de un modo negativo, a saber, no siendo de suyo y deliberadamente malo, sino hallándose tan sólo en peligro de verse contagiado y echado a perder por malos guías o torpes ejemplos. Mas, como para ello serían menester a su vez hombres *buenos* que se hubieran educado a sí mismos y entre los cuales no hubiera nadie que albergara dentro de sí depravación alguna, queda sin resolver el problema de la educación *moral* para nuestra especie» (Ak., VII, pp. 326-327).

No he sabido encontrar otro comentarista más cualificado que Kant mismo para hacer este balance global del pensamiento de Rousseau, a quien Kant consideraba nada menos que una especie de Newton del universo moral, puesto que, a su juicio, tal como Newton había descubierto las leyes que rigen el cosmos, «Rousseau descubrió por primera vez bajo esa di-

versidad adoptada por las configuraciones humanas la naturaleza profundamente recóndita del hombre y la ley oculta que justifica una providencia merced a sus observaciones» (Ak., XX, p. 58). La comparación dista mucho de ser baladí, si tenemos en cuenta que la lectura de Rousseau supo transformar las inquietudes filosóficas del propio Kant e imprimieron un rumbo totalmente distinto a su quehacer filosófico: «Yo mismo soy un investigador vocacional —confiesa Kant en las ya citadas *Acotaciones*—. Siento en mí la sed por conocerlo todo y la inquietud por extender mi saber, así como la satisfacción que produce cada nuevo descubrimiento. Hubo un tiempo en el cual yo creía que sólo esto podía honrar a la humanidad y menospreciaba la ignorancia del populacho. Rousseau me ha desengañado. Esa deslumbrante superioridad se ha desvanecido, aprendo a honrar a los hombres y me consideraría más inútil que cualquier trabajador corriente, si no creyera que mis meditaciones pueden otorgar a los demás algún valor estableciendo los derechos de la humanidad» (Ak., XX, p. 44).

En mi opinión, Kant fue un buen discípulo de Rousseau y supo incorporar a su ética esta definición de «ley» dada en la *Enciclopedia* por su artículo sobre *Economía política:* «Sólo a la ley deben los hombres la justicia y la libertad. A ese saludable órgano de la voluntad de todos, que restablece dentro del derecho la igualdad natural entre los hombres. A esa voz celestial que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y que le enseña a obrar según las máximas de su propio juicio, así como a no caer en contradicción consigo mismo» *(OC*, III, p. 248).

En estas pocas líneas de Rousseau nos encontramos con un excelente resumen del formalismo ético kantiano, cuyas formulaciones del imperativo categórico aspiran justamente a que cada cual sea su propio legislador y pregunte a la voz de su conciencia si sus máximas particulares pudieran valer como leyes universales aceptables por cualquier voluntad ajena, comprobando así que con ello no se contradice a sí mismo. Kant supo trasladar a sus planteamientos éticos las reflexiones político-morales de Rousseau, logrando sistematizar lo que se hallaba esparcido en los escritos del filósofo

ginebrino. Eso sí, desde la óptica del hombre civilizado, Kant enfatizará el sesgo jurídico de las leyes en general y de la ley moral en particular, merced a un implacable formalismo que pretende utilizar la coacción, tanto interna como externa, como método transitorio hasta que la humanidad alcance una nueva etapa en su constante progreso hacia lo mejor e instaure un reino de los fines donde nadie instrumentalice a sus congéneres, al respetarse de un modo espontáneo aquella legislación que uno mismo se ha otorgado. En cambio, Rousseau se propuso más bien mirar atrás, para escudriñar todo lo bueno que hubiera podido tener nuestro estado primigenio, esas presuntas bondades del estado de naturaleza que habrían quedado sepultadas bajo los prejuicios y las desigualdades inherentes al estadio por el que atravesaba la sociedad en su época. En cierto modo, Rousseau quiso explorar las fuentes de la moral, mientras que Kant intentó encauzarnos hacia su desembocadura, por decirlo así. Esa distinta perspectiva es la que marca las diferencias léxicas entre dos discursos morales aparentemente heterogéneos por su lenguaje, pero que guardan enormes afinidades en más de una cuestión fundamental, como sería el caso del papel secundario que asignan a Dios.

«Dios no es un ser exterior a mí, sino un pensamiento dentro de mí; Dios es la razón ético-práctica autolegisladora» (Ak., XXI, p. 145), dejó escrito Kant en su *opus postumum*. Algo muy parecido a lo que Rousseau le dice a Jacob Vernes el 25 de marzo del año 1758: «Ningún hombre respeta más que yo el Evangelio. Para mi gusto es el más sublime de todos los libros; cuando los otros me aburren, siempre lo retomo con un renovado placer, y cuando me han faltado los consuelos humanos, no he recurrido en vano a los suyos. Pero en suma es un libro; un libro ignorado por las tres cuartas partes del género humano. ¿Acaso debería creer que un escita y un africano sean menos caros al padre común que vos o yo, y a santo de qué pensaría que les ha hurtado las fuentes necesarias para conocerle? No, mi digno amigo, no es en algunas hojas esparcidas donde hay que buscar la ley de Dios, sino en el corazón del hombre, donde su mano se dignó escribirla. Oh, hombre, quien quiera que seas, entra dentro de ti mismo, aprende a con-

sultar tu conciencia y tus facultades naturales; con ello serás justo, bueno y virtuoso, te inclinarás ante tu señor y participarás de una dicha eterna» *(CC* 634, V, pp. 65-66).

En su *Crítica de la razón pura,* Kant contrapuso la teología moral a una moral teológica, diciendo que la primera «contiene leyes éticas que presuponen la existencia de un ser gobernador del mundo, mientras que la teología moral es, en cambio, una convicción basada en leyes éticas de la existencia de un ser supremo» *(KrV,* A 632, B 660 n.). Como sabemos, con su «fe racional» Kant sostuvo que «la religión no es el fundamento de la moral, sino al revés» (Ak., XIX, p. 150). «No hay que comenzar por la teología —leemos en su *Pedagogía*—. La religión que se funda sin más en la teología nunca puede contener algo moral. No habrá en ella más que temor por un lado y miras e intenciones interesadas por otro, y esto sólo produce un culto supersticioso. Así pues, la moralidad ha de ir por delante y seguirla entonces la teología, y a esto se llama religión» (Ak., IX, pp. 494-495).

Una vez más, con un lenguaje mucho menos técnico y más literario, Rousseau viene a coincidir con su egregio pupilo: «Veo a todas las religiones particulares —leemos en *La profesión de fe*— como otras tantas instituciones saludables que prescriben en cada país una manera uniforme de honrar a Dios mediante un culto público, y que todas ellas pueden tener sus razones en el clima, en el gobierno, en el genio del pueblo o en alguna otra causa local que la vuelve preferible a otra según los tiempos y los lugares. Las creo todas buenas cuando se sirve a Dios convenientemente: el culto esencial es el del corazón» *(OC,* IV, p. 627).

La fe no es lo primordial y, como dirá el Kant de las dos últimas *Críticas,* vale más un incrédulo virtuoso que todo lo contrario, según señala igualmente Rousseau: «¿Acaso puedo dudar que un corazón recto no redima un error involuntario y que las costumbres irreprochables no valgan los mil cultos extraños prescritos por los hombres y rechazados por la razón? Diré más: si pudiera comprar las obras a expensas de mi fe y compensar a fuerza de virtud mi presunta incredulidad, no titubearía un instante y preferiría

poder decirle a Dios: *Hice sin pensar en ti el bien que te resulta grato y mi corazón seguía tu voluntad sin conocerla,* antes que decirle: *Te amaba y no he cesado de ofenderte; te he conocido, pero no he hecho nada por complacerte*» (*CC* 424, IV, p. 49).

Cuando Franquiéres le plantea sus dudas en materia de fe, Rousseau le contesta en la carta número cuarenta de nuestra selección que la fe no es en absoluto un dogma necesario e imprescindible, porque las obras cuentan mucho más que una u otra creencia y, ciertamente, son el único rasero por el que debemos juzgar y ser juzgados «Yo pienso que cada cual será juzgado no por lo que ha creído, sino por lo que ha hecho, y no creo que un sistema doctrinal sea necesario para las obras, porque la conciencia las sostiene» (núm. 40; *CC* 6259, XXXVII, p. 16). Así pues, al margen de cualquier doctrina revelada, nuestra conciencia es el único sostén del obrar moral.

Otra cosa muy distinta es que su opción personal sea la de creer, como le (üce Rousseau a Voltaire, cuando responde a su *Poema sobre el desastre de Lisboa:* «Creo en Dios con tanta fuerza como no creo en ninguna otra verdad, porque creer y no creer son las cosas del mundo que menos dependen de mí, pues la duda es un estado demasiado violento para mi alma, de suerte que, cuando mi razón fluctúa, mi fe no puede permanecer mucho tiempo en suspenso y se determina sin ella, hasta que finalmente mil motivos de preferencia me atraen hacia el lado más consolador y añaden el peso de la esperanza al equilibrio de la razón» (núm. 5; *CC* 424, IV, p. 47).

Como dediqué algún tiempo a estudiar el papel de la esperanza en Kant e incluso me he permitido acuñar la expresión de «imperativo elpidológico» para realzar ese aspecto del pensamiento práctico kantiano (cf. mis libros *Crítica de la razón ucrónica* e *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar),* no puedo dejar de relacionar este último aserto rousseauniano con un texto kantiano que me dio a conocer Javier Muguerza en *La razón sin esperanza.* Me refiero a este pasaje de *Los sueños de un visionario*: «La balanza de nuestra razón, sin embargo, no es del todo imparcial y uno de sus brazos —aquel que porta la inscripción "esperanza de futu-

ro"— cuenta con una ventaja mecánica merced a la cual aquellas consideraciones aun livianas, que caen en su platillo, logran alzar en el otro especulaciones de mayor peso específico. Esta es la única inexactitud que no puedo, ni tampoco quiero, eliminar» (Ak., II, pp. 349-350).

Escindiendo tajantemente los ámbitos de la moral y de la religión, Kant llegó a «postular» una inmortalidad para el alma y la existencia de una vida futura e intentó dejar claro que con esos postulados no socavaba la independencia y autonomía de la ética, puesto que —según explícita en *La religión dentro de los límites de la simple razón*— «el hombre ha de proceder *como si* todo dependiera de él y, sólo bajo esta condición, puede esperar que una sabiduría superior concederá la consumación a sus bienintencionados esfuerzos» (Ak., VI, p. 101). De un modo bastante análogo, Rousseau resume así su deísmo en la correspondencia que mantiene con Vernes y se recoge aquí: «Yo creo en Dios, y Dios no sería justo si mi alma no fuese inmortal. Aun cuando estuviera equivocado con respecto a esta esperanza, ella misma es un bien que me hará soportar con más comodidad todos mis males» (núm. 13; *CC* 616, V, p. 33). Ahora bien, por encima de tal creencia nos encontramos con una conciencia moral cuyo dictamen es indiscutible y goza por tanto de una incuestionable primacía. «En todas las cuestiones de moral que entrañan cierta dificultad —leemos en el cuarto capítulo de las *Ensoñaciones de un paseante solitario*— siempre rae he visto resolviéndolas por el dictamen de mi conciencia. Si alguna vez enmudece ante mis pasiones en mi conducta, luego retoma su imperio en mis recuerdos. Ahí es donde me juzgo quizá con tanta severidad como pudiera ser juzgado por el soberano juez tras esta vida» *(OC,* I, p. 1028).

Tanto Kant como Rousseau distinguirán entre un interés patológico, material o sensual y un «interés moral» que no atenta contra la indispensable pureza de nuestras intenciones: «Hay un interés sensual y palpable que se remite únicamente a nuestro bienestar material y a la fortuna —escribe Rousseau en la carta veintidós de la presente antología. Pero hay otro interés que no tiene que ver con las ventajas de la sociedad y que sólo se remite a

nosotros mismos, al bien de nuestra alma, a nuestro bienestar absoluto, y que por eso lo Hamo *interés moral,* por oposición al primero; un interés que, aun cuando carece de objetos sensibles y materiales, no es menos auténtico ni tiene menor entidad o es menos sólido y, por decirlo todo, es el único que, ateniéndose íntimamente a nuestra naturaleza, tiende a nuestra verdadera felicidad. He aquí el interés que la virtud se propone y que debe proponerse, sin hurtar nada al mérito, a la pureza, a la bondad moral de las acciones que ella inspira» (núm. 22; *CC* 1500, Di, pp. 143-144). De igual modo, el sentimiento de respeto hacia la ley moral produce —según dice Kant en su *Crítica de la razón práctica*— «un interés en el cumplimiento de dicha ley al que llamamos *interés moral,* tal como la aptitud de adoptar semejante interés en esa ley, o sea, el respeto hacia la ley moral misma, constituye propiamente el sentimiento moral» (Ak., V, p. 80).

Este interés o sentimiento moral prevalece absolutamente sobre cualquier credo religioso, al que sólo puede acudirse buscando el consuelo de tal esperanza tras haber obrado moralmente y no antes. Kant lo deja meridianamente claro en su *Crítica del discernimiento:* «Pongamos el caso de un hombre que, en parte por la endeblez de todos los tan ensalzados argumentos especulativos, en parte conmovido por las múltiples anomalías que se le presentan en la naturaleza y en el mundo de las costumbres, se persuadiera del aserto "Dios no existe"; sin embargo, se tornaría indigno ante sus propios ojos, si por ello considerase a las leyes del deber como algo meramente quimérico, sin validez ni obligatoriedad algunas, y decidiese transgredirlas sin temor. Si este hombre pudiera convencerse a continuación de lo que dudaba en un principio, pese a ello seguiría siendo indigno con ese modo de pensar, pues aun cuando atendiera a su deber con arreglo al efecto tan exactamente como pueda exigirse, lo haría por miedo o con el propósito de obtener una recompensa, sin intención de venerar al deber. A la inversa, si como creyente observara el deber tan consciente como sincera y desinteresadamente, mas no obstante, al suponer que pudiera llegar a convencerse de la inexistencia de Dios, se creyera absuelto de toda obligación ética, la intención moral de su

fuero interno sería pésima» (Ak., V, pp. 451-452). Esto mismo es lo que le dice Rousseau a su buen amigo y albacea literario Paul Claude Moultou en 1769: «Sé que la fe no es indispensable, que la incredulidad sincera no es en modo alguno un crimen, porque uno será juzgado por lo que haya hecho y no por lo que haya creído» (núm. 41; *CC* 6544, XXXVII, p. 57).

De hecho, ambos autores explicitan su predilección por un incrédulo honesto, cuya figura ensalzan y utilizan para denunciar la hipocresía de muchos creyentes. En su tercera *Crítica* Kant nos habla de «un hombre íntegro —que identificará con Spinoza en la segunda edición— firmemente persuadido de que no hay Dios y que no reclama provecho alguno para sí ni en éste ni en otro mundo por cumplir con el deber impuesto por la ley moral, sino que sólo quiere instituir el bien desinteresadamente, algo para lo cual aquella sacrosanta ley pone nimbo a todas sus fuerzas» (cf. Ak., Y, p. 452). Algo muy similar es lo que hace Rousseau con Wolmar, el personaje ateo de *La nueva Eloísa*, una obra cuya meta era, según le dice a Vernes en 1761: «acercar a los partidos opuestos mediante una estima recíproca, enseñar a los filósofos que se puede creer en Dios sin ser hipócrita y a los creyentes que se puede ser incrédulo sin ser un tunante. Se haría mucho en aras de la paz civil si se pudiera sustraer al espíritu de partido el desprecio y el odio que provienen más bien de la suficiencia y del orgullo que del amor por la verdad. La devota Julia es una lección para los filósofos y el ateo Wolmar lo es para los intolerantes» (núm. 17: *CC* 1436; K, p. 27).

La religión es una opción personal que no debe contaminar el primado de lo moral y, en ese contexto, hay que comenzar por combatir sin contemplaciones el fanatismo de la intolerancia religiosa: «Existe, lo reconozco —escribe Rousseau a Voltaire—, una especie de profesión de fe que las leyes pueden imponer, pero al margen de los principios de la moral y del derecho natural, debe ser puramente negativa, porque pueden darse religiones que ataquen los fundamentos de la sociedad y hay que comenzar por exterminar estas religiones para asegurar la paz del Estado. Entre los dogmas a proscribir, la intolerancia es sin duda el más odioso; pero hay que llegar a su

fuente, porque los fanáticos más sanguinarios cambian de lenguaje según la fortuna, limitándose a predicar paciencia y dulzura cuando no son los más fuertes. Así, califico de intolerante por principio a todo aquel que se imagina que no cabe ser hombre de bien sin creer todo cuanto él cree y condena sin piedad a todos los que no piensan como él. Me gustaría —prosigue Rousseau— que en cada Estado hubiera *un código moral,* o *una especie de profesión de fe civil,* que contuviera positivamente las máximas sociales que cada cual estaría obligado a admitir, y negativamente las máximas fanáticas que estaría obligado a rechazar, no como impías, sino como sediciosas. Así, toda religión que fuera compatible con el código sería admisible, la que no lo fuera quedaría proscrita y cada cual sería libre de no tener otra que el propio código» (núm. 5; *CC* 424, IV, p. 49).

En este sentido, Kant no dejará de proclamar a Rousseau como el paladín del *entusiasmo* hacia lo estrictamente moral, añadiendo que semejante tipo de soñador es el perfecto antagonista del fanático, del visionario exaltado, así como que «sin el entusiasmo nunca se ha erigido nada excelso en el mundo» (Ak., II, p. 247).

Según Rousseau, al igual que para Kant, no hace falta mirar al cielo en busca de un código moral. No hace falta ir muy lejos para encontrar «los principios de la moral. Entrad —le dice a un corresponsal desconocido— en vuestro corazón y los encontraréis allí; yo no podría deciros nada mejor al respecto de lo que no os diga aún mejor vuestra conciencia, cuando queráis consultarla» (núm. 20; *CC* 1487, IX, p. 112). «El sentimiento de libertad, el encanto de la virtud, se hacen sentir pese a vos —escribe varios años después a Franquiéres—, y he ahí cómo desde todas partes esta fuerte y saludable voz del sentimiento interior recuerda en el seno de la verdad y la virtud a todo hombre que su razón mal conducida se extravía. Bendecid esta santa y bienhechora voz que nos trae de nuevo los deberes del hombre que la filosofía a la moda terminaría por haceros olvidar. No os libréis a vuestros argumentos sino cuando los sintáis acordes con el dictamen de vuestra conciencia, y todas las veces que sintáis una contradicción entre

ambas cosas, estad seguro de que son ellos quienes os engañan» (núm. 40; *CC* 6259, XXXVII, p. 22).

Esta voz interior de nuestra conciencia es lo único que, al entender de Rousseau, fundamenta nuestros principios morales y lo que le hace apostar decididamente, *more kantiano,* por un primado absoluto de lo moral sobre cualquier otra instancia. «El involuntario homenaje que el malvado rinde en secreto al justo es el verdadero título de nobleza que la naturaleza ha grabado en el corazón del hombre... Como quiera que sea —leemos en la cuarta de sus *Cartas morales*—, al menos sentimos dentro de nosotros mismos una voz que nos impide despreciarnos y, al margen de cuál sea nuestro rango en el sistema del universo, un ser amigo de la justicia y sensible a las virtudes no es en absoluto abyecto por su naturaleza» *(OC,* IV, p. 1101).

Ya es hora de poner punto final a esta carta preliminar y dejar a los lectores iniciar esta grata lectura de Rousseau, no sin antes congratularme por inaugurar con este volumen la serie *Clasica* (Textos Clásicos) de nuestra colección *Theoria cum Praxi,* un proyecto impulsado por el Departamento de Filosofía Teorética del IFS/CS1C, que ahora dirige Concha Roldan y al que pertenecemos unos cuantos investigadores del CSIC adscritos a su Instituto de Filosofía. He aquí los nombres de quienes componen dicho departamento, aparte de su directora y un servidor: Txetxu Ausín, Manuel Cruz, jesús Mosterín, María Navarro, Francisco Pérez y Agustín Serrano.

ROBERTO R. ARAMAYO

Bahía de Txingudi, verano de 2005

R S.: Casi olvidaba consignar que parte del presente trabajo fue posible gracias a una estancia en el Frankreizh-Zentrum de la TU-Berlin, que fue financiada por la DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft) y se realizó teniendo como anfitrión académico al Prof. Dr. Thomas Gil.

Como es preceptivo constatar, este trabajo queda enmarcado en un proyecto de investigación que dirigí yo mismo y cuyo título es «El problema de la conciliación entre naturaleza y libertad. Kant y su tercera *Crítica*» (BF2001 - 1183), cuyo equipo estuvo integrado entre otros por Antonio Pérez Quintana (La Laguna), Concha Roldan y Francisco Pérez (CSIC), Antonio Valdecantos (UC3M), Faustino Oncina (Valencia), Maximiliano Hernández (Salamanca), María Jesús Vázquez Loberiras (Santiago de Compostela), Javier Muguerza y Salvador Mas (UNED).

Quiero agradecer públicamente al CSIC la considerable autonomía con que cuenta su Instituto de Filosofía, cuya estructura y dinamismo descansa sobre tres Unidades de Servicio, magníficamente atendidas por sus respectivos titulares actuales, a saber: Pedro Pastur (Gerencia), Ana Jiménez (Biblioteca) y Francisco Maseda (Ediciones).

1. (157) A la señora de Francueil[1]

París, 20 de abril de 1751

[Esta carta constituye el primer testimonio que se conserva de Rousseau acerca del abandono de sus hijos. En esta época acaba de abandonar al tercero. Tras el éxito fidminante del Discurso sobre las ciencias y las artes, *debe afrontar las refutaciones que publica el* Mercurio; *la disputa alcanza su apogeo en 1752, revelando sus cualidades como polemista. El año 1751 es también el de su «reforma»; rechazando toda sinecura, rompe ostensiblemente con el mundo y se hace copista de música. A su corresponsal la conoce porque su marido fue un buen amigo de Rousseau y un compañero de estudios, lo cual explica el tono familiar de esta carta donde Rousseau considera que la mejor defensa es el ataque.*

[1] Nuera de la señora Dupin, de la que Rousseau fue secretario en 1750. La madre de Teresa Lavasseur (compañera sentimental de Rousseau y madre de los cinco hijos llevados al hospicio) puso al corriente del «secreto» a la señora Dupin, buscando que las ayudara económicamente a espaldas de Rousseau, quien en el primer libro de sus *Confesiones* relata lo siguiente: «la señora Francueil me habló del asunto un año después de que dejara su casa. Eso me obligó a escribir al respecto una carta que se localizará en la selección de mis obras, en la cual expuse las razones que podía manifestar sin comprometer a la señora Levasseur y a su familia; porque las más determinantes provenían de ahí y las callé» *(OC,* I, p. 358).

En el siglo XVIIIel abandono de los niños era una triste realidad; en torno a 1750 las estadísticas reflejan un fuerte incremento de hospicianos y las inclusas de París reciben anualmente casi al veinte por ciento de los bautizados, una proporción que se doblará con creces hacia 1772.]

<CC II 142> Sí, señora mía, he dejado a mis hijos en el hospicio de los «Niños Encontrados»[2]. He delegado su manutención en el establecimiento erigido para ello. Si mi miseria y mis males me despojan de poder cumplir con un cuidado tan querido, esto es una desgracia por la que se me ha de compadecer, y no un crimen que reprocharme[3]. Les debo la subsistencia y se la he procurado mejor, o cuando menos con más seguridad, de lo que podría habérsela dado yo mismo. Esto prima por encima de todo. Luego viene la consideración hacia su madre[4], a quien no es necesario deshonrar[0].

[2] A lo largo del siglo XVIII el número de niños acogidos en esta institución fue incrementándose cada vez más y en la década de los cincuenta (67. 033) se dobló con respecto a los diez años anteriores (32. 917). En 1750, de 19. 035 niños bautizados, 3. 785 fueron admitidos en los *Enfimts-trouvés,* lo cual muestra que Rousseau, como él mismo escribe alguna vez para justificarse, también se limitó a seguir una costumbre muy en boga de su época.

[3] Sin embargo, él mismo no dejará de reprochárselo. Cf. *Confesiones* —libros VIH, XI y xn— *OC,* I, pp. 356-359, 557-558 y 594; *Ensoñaciones —W* y IX— *OC,* I, pp. 1034-1035 y 1086-1087. Veáse asimismo el pasaje del *Emilio* sobre los deberes de la paternidad —libro I, *OC,* IV, pp. 262-263— y su carta a la duquesa de Luxemburgo del 12. 6. 1761 —*CC* 1430, IX, pp. 14-17—, así como mi trabajo sobre «Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral», *Isegoría* 29 (2003), pp. 22-28.

[4] María-Teresa I^evasseur (1721-1801), sirvienta y costurera, a quien Rousseau conoció en el invierno de 1744 y que fue su compañera de por vida. Cf. el estudio monográfico de Charly Guyot, *Plaidoyer pour Théése Lavasseur, servante, maítresse et épouse de J.-J. Rousseau,* Neuchátel, 1962; especialmente pp. 29-46.

[5] Rousseau no se había casado con ella y, al creer que no viviría mucho (el médico de los Dupin le había dado seis meses a la vista de su enfermedad), habría querido ahorrarle la carga de ser madre soltera. Leigh comenta que más bien pretendía preservar su libertad,

Vos conocéis mi situación, cada día gano el jornal a duras penas[6]; ¿cómo podría alimentar así a una familia y, si me viese obligado a recurrir al oficio de autor, cómo sería posible que las cuitas domésticas y el trajín de los niños me dejaran la tranquilidad de ánimo necesaria para hacer un trabajo lucrativo? Los escritos que dicta el hambre no reportan casi nada y esta fuente pronto se agota. Habría que recurrir entonces a las protecciones, a la intriga, al tejemaneje, pretender algún empleo vil y hacerlo valer por los medios ordinarios, de otro modo no me sustentaiía y enseguida me vería despojado del mismo, en definitiva entregarme a todas las infamias que tanto me espantan. ¡Alimentarme a mí, a mis hijos y a su madre con la sangre de los miserables! No, señora, más vale que sean huérfanos a que tengan como padre a un bribón.

Abrumado por una enfermedad dolorosa y mortal[7], no me cabe esperar una larga vida. Aun cuando pudiera mantener mientras viva <CC II 143 > a estos infelices destinados a sufrir un día, pagarían caro la ventaja de haberse visto cuidados con una mayor ternura de lo que puedan serlo donde se hallan. Su madre, víctima de mi indiscreto celo, cargada con su propia vergüenza y sus propias necesidades, tan valetudinaria como yo y aún menos capaz de alimentarles que yo, se vería forzada a abandonarlos a

al tener una vocación muy diferente a la de ser un padre aplastado por las rutinas. En cualquier caso, esta carta significaría el inicio del drama vital de su mala conciencia.

[6] En esta época Rousseau abandona la carrera ordinaria de los hombres de letras admitidos en los salones y susceptibles de recibir sinecuras, al rechazar el puesto de cajero que su amigo Francueil, recaudador general de impuestos, le había ofrecido. Las *Confesiones* presentan este hito como una «reforma» con la que él armonizaba sus principios (el primer *Discurso* le ha hecho célebre) y su vida, pretendiendo no vivir sino del fruto de su trabajo como copista de música. Esta postura excéntrica se verá reprobada por los hombres de letras, con quienes las relaciones se irán deteriorando hasta desembocar en la ruptura *(Confesiones, OC,* I, pp. 361 y ss.).

[7] Rousseau sufre una dolencia congénita de las vías urinarias que se ha manifestado recientemente, desde su estancia en Venecia. Su vida quedará marcada por este mal incurable que le hace vivir creyéndose al borde mismo de la muerte.

sí mismos, y no veo para ellos sino la alternativa de hacerse limpiabotas o bandidos. Si al menos su estado fuera legítimo, podrían encontrar recursos con mayor comodidad, pero ¿en qué se convertirán si portan a la vez el deshonor de su nacimiento y el de su miseria?

Me diréis que no me ha casado. Preguntadle a vuestras injustas leyes, señora mía. No me convenía contraer un compromiso eterno y nunca se me demostrará que deber alguno me obligue a ello. Lo cierto es que no he hecho nada en tal sentido ni tampoco quiero hacerlo[8]. No hay que procrear hijos cuando no se les puede alimentar. Perdonadme señora, la naturaleza quiere que se les procree, dado que la tierra produce para alimentar a todo el mundo, pero es el estado de los ricos, es vuestro estado el que roba al mío el pan de mis hijos; la naturaleza quiere también que se atienda a su subsistencia y eso es lo que he hecho; si no existiera un asilo para ellos, cumpliría con mi deber y me resolvería a morir de hambre antes que no alimentarlos.

¿Acaso la expresión «Niños Encontrados» os dé a entender algo así como si uno encontrase a estos niños en las calles expuestos a perecer si el azar no los salva?[9] Tened por seguro que a mí me horroriza tanto como a vos el in-

[8] Rousseau se casará civilmente con Teresa en agosto de 1768.

[9] La distinción a que alude aquí Rousseau era importante en la época y tenía cierto matiz jurídico. A los *expósitos* se les dejaba en el porche de las iglesias, en la puerta de los conventos o de las fincas, e incluso en las calles comerciales, con una nota donde se indicaba si el niño había sido bautizado y algunas informaciones sumarias. En cambio, a los niños *abandonados* se les confiaba a instituciones especializadas, como en París era el caso del hospicio de los «Niños Encontrados». Antes de su admisión en ese centro, la comadrona presentaba al niño abandonado por su madre ante el comisario de la zona y éste abría un proceso verbal para recoger todas las indicaciones que permitieran identificar ulteriormente al niño, quien era criado en el campo hasta la edad de siete años, para luego ser educado en la institución y recibir finalmente una formación profesional. En el invierno de 1764 Voltaire hizo circular un libelo anónimo donde se acusaba a Rousseau de haber expuesto clandestinamente a sus hijos en la puerta de un hospital, a lo que éste respondió públicamente que él «nunca expuso ni hizo exponer a niño alguno en la puerta de ningún hospital» {*OC,* I, p, 1595).

digno padre que pudiera incurrir en esta barbarie, la cual queda demasiado lejos de mi corazón para que me digne a justificarla. Hay reglas establecidas, informaros al respecto y veréis que los niños sólo salen de las manos de la comadrona para pasar a las de una nodriza. Sé que estos niños no son educados con delicadeza, tanto mejor para ellos, así se vuelven más robustos, no se les da nada superfluo, pero tienen lo necesario, no se hace de ellos unos señores, sino campesinos u obreros; no veo nada en esta manera de educarlos que yo no eligiese para los míos si yo fuera el tutor. No los predispondría mediante la molicie a las enfermedades que procuran la fatiga y las inclemencias del tiempo a quienes no están hechos a ellas; no sabrían bailar ni montar a caballo, pero tendrían unas buenas piernas infatigables. No haría de ellos ni autores ni oficinistas. No los ejercitaría en el manejo de la pluma, sino en <CC II 144> el del arado, la lima o el cepillo, instrumentos que hacen llevar una vida sana, laboriosa e inocente, de los que nunca se abusa para hacer el mal y que no granjean enemigos haciendo el bien. A esto quedan destinados por la rústica educación que se les da. Ellos serán más dichosos que su padre.

Me veo privado del placer de verlos y jamás he saboreado el placer de los abrazos paternos, ¡desafortunadamente! Como os he dicho, no veo en ello más que un motivo para tenerme lástima[10] y los libero de pasar miserias a mis expensas; así quería Platón que fuesen educados todos los niños en su *República,* que cada cual ignorase quién era su padre y que todos fueran hijos del Estado[11]. Mas esta educación parece vil y baja, he ahí el gran crimen que os importuna tanto como a los demás, sin ver que secundando siempre los prejuicios del mundo tomáis por deshonor del vicio lo que no es sino el de la pobreza.

[10] Diez años más tarde dirá algo muy diferente en su carta a la duquesa de Luxemburgo (del 12 de junio de 1761): «Ni siquiera guardé la fecha de su nacimiento. Pasados los años, el remordimiento de esta negligencia turba mi reposo y muero sin poder repararla, para gran pesar mío y de la madre» *(CC,* IX, p. 15).

[11] Cf. Platón, *República,* V 457d-460a.

2. (228) Al padre George-Louis Le Sage[12]

Eaux Vives[13], 1 de julio por la tarde [1751]

[En esta época Rousseau está en Ginebra, donde ha vuelto a la religión calvinista y ha recuperado su condición de ciudadano. Su Adivino de la aldea *ha sido festejada por el rey y la corte en 1752, en Fontainebleau, siendo luego presentada como una brillante ilustración contra Rameau [14] y la música francesa en la querella de los bufones, en 1753. En esta carta desfilan los principales temas de su estética musical: el rechazo a reducir la música a la física de los sonidos, la valoración de sus efectos morales, la antítesis característica del placer sensitivo y del placer estético-moral, y en general la afirmación de la utilidad de la filosofía en las artes.]*

[12] Georg-Louis Le Sage [de la Colombiére] (1676-1769) era miembro de una familia borgoñona protestante refugiada en Inglaterra. Desde 1711 impartió cursos de física y matemáticas en Ginebra. Entre otras obras publicó unas *Observaciones sobre Inglaterra* (1713) y un *Curso abreviado de filosofía mediante aforismos* (1718).

[13] Barrio de Ginebra donde residía Rousseau durante su estancia de 1754.

[14] Jean-Philippe Rameau (1683-1764). Rousseau se inició en la ciencia musical con el *Tratado de la armonía* (1722) de Rameau, cuyos principios sobre la base físico-matemática de la música serán el blanco de los escritos de Rousseau, tanto en sus cuatrocientos artículos musicales para la *Enciclopedia* como con ocasión de la disputa de los bufones.

<CC III 1 > *«Al escribir elige un tema a la medida de tus fuerzas. »*[15]

1. El músico que en 1720 decía que la música más simple era la más bella albergaba con ello, a mi modo de ver, un extraño propósito. Me gustaría que hubiese dicho asimismo que el mejor comediante es el que hace menos gestos y habla más reposadamente. A la vista de los trinos de Lully [16], convengo que son insulsos y de mal gusto.

2. Estoy muy sorprendido de que se encuentre en *El adivino de la aldea* [11] los mismos trinos que en la opera titulada *Rolando,* al no encontrar la más mínima relación, me ofusco en este punto. Por lo demás, no resulta sencillo determinar los casos en que la música comporta trinos y aquellos en que no lo hace. Yo me he proporcionado reglas para distinguir estos casos y las he seguido cuidadosamente en la práctica, «me preguntas sobre un tema en el que he pensado a menudo y me ha preocupado mucho»[18].

3. Si la música no consiste más que en simples canciones y no complace sino por los sonidos físicos, podría darse el caso de que los aires de provincias complacieran tanto o más que los de la corte. Pero siempre que la música sea considerada como un arte de imitación, al igual que la poesía y la pintura, es en la ciudad, en la corte, donde por doquier se ejercitan en las artes agradables muchos hombres agrupados y se aprende a cultivarla. En general la mejor música es aquella en donde reina el placer físico y el placer moral, es decir, el beneplácito del oído y el interés del sentimiento. «Reclaman el uno del otro una ayuda mutua y conspiran en una unión amistosa. »[19]

[15] Cf. Horacio, *Epístola a los Pisones,* 38-39.

[16] Jean-Baptiste Lully (1632-1687), superintendente de la música del rey y autor de la opera *Roland.*

[17] *Le Devin du village,* entremés lírico, es el gran éxito de Rousseau como compositor. Plebiscitado por la corte y el rey en la representación de 1752 en Fontaineblau, no cesara de reponerse hasta el advenimiento de la música romántica.

[18] Cf. Cicerón, *Libros de los académicos posteriores,* I, D, 4.

[19] Cf. *Horacio, Arte poética,* 410-411.

4. Si Moliere consultó a su sirviente respecto al *Médico a pesar suyo,* fue sin duda sobre las ocurrencias de Nicole, así como sobre las disputas de Sosie y Cleantis. Pero, a menos que el sirviente de Moliere fuera una persona muy extraordinaria, apostaría a que este gran hombre no le <CC III 2> consultó sobre el *Misántropo* ni sobre el *Tartufo,* ni sobre la bella escena de Alcmene y Amphytrion. Los músicos no deben consultar a los ignorantes sino con el mismo discernimiento, tanto más cuanto la imitación musical es más indirecta, menos inmediata y exige más sutileza de sentimiento para ser percibida que la de la comedia.

5. Aun cuando los principios de la belleza teatral no hayan sido llevados ni por los modernos ni por el propio Aristóteles al grado de claridad del que son susceptibles, son fáciles de establecer. Estos principios me parecen reducirse a dos, a saber, la imitación y el interés[20], que se aplican igualmente a la música. Por miedo a la oscuridad no diré que lo bello consiste en la imitación de lo verdadero, sino en lo verdadero de la imitación, ahí reside, a mi modo de ver, el sentido del verso de Horacio y del de Boileau. Que la imitación no debe ejercerse sino sobre temas útiles es un buen precepto de moral, mas no una regla poética, porque hay obras muy hermosas cuyo tema no puede ser de utilidad alguna. Tal es el caso del *Edipo* de Sófocles.

6. Los matemáticos han explicado muy bien la parte de la música que es de su competencia, a saber, las relaciones de los sonidos de donde depende también el placer físico de la armonía y del canto. Por su parte, los filósofos han hecho ver que la música, tornada como una de las bellas artes, tiene como ellas el principio de sus más grandes encantos en el de la imitación.

7. Los músicos no están hechos en absoluto para razonar sobre su arte: a ellos les corresponde encontrar las cosas y al filósofo le toca explicarlas.

[20] El concepto clásico de imitación es retomarlo en el siglo XVIII por el abad Batteux, cuya obra *Las bellas artes reducidas a un mismo principio* (1746) quiere hacer imperar este principio en todas las artes. El concepto de interés, introducido por Corneille en el siglo XVII, será generalizado en el siglo siguiente por Houdar de La Motte, jefe de filas de los modernos, para pensar la unidad de una acción dramática compleja.

8. Aunque el abad Du Bos [21] haya hablado de música como hombre que no entendía nada de ello, esto no quiere decir que no haya reglas para juzgar las obras musicales tan bien como un poema o un cuadro; ¿qué se diría de un hombre que pretendiera juzgar la *Iliada* de Hornero o el *Fedro* de Racine, o el *Diluvio* de Poussin[22], como juzga una olla o un jamón? ¿Haría lo mismo quien quisiera comparar los prestigios de una música encantadora, que transmite al corazón la turbación de todas las pasiones y la voluptuosidad de todos los sentimientos, con la sensación grosera y puramente física del paladar en el uso de los alimentos?[23] ¡Qué diferencia hay para los movimientos del alma entre los hombres ejercitados y los que no lo están! Un Pergolese[24], un Voltaire, un Ticiano[25] dispusieron a su antojo, por decirlo así, de los <CC III 3> corazones de un público ilustrado; pero el campesino insensible a las obras maestras de estos grandes hombres no encuentra nada tan bello como la biblioteca azul[26], los letreros de cerveza y el bamboleo de su pueblo.

9. Así pues, creo que se puede discutir sobre música e incluso asignar relativamente al lenguaje las cualidades que ella debe tener para ser buena y

[21] Jean-Baptiste Du Bos (1670-1742). Su obra *Reflexiones críticas sobre la poesía y la pintura* (1719) consuma la ruptura de los modernos con la estética de las reglas, para emprender la investigación sobre los procesos que rigen la percepción de las obras de arte.

[22] Este cuadro de Poussin engrosa hoy los fondos del museo del Louvre y forma parte de una tetralogía que ilustra las cuatro estaciones con escenas inspiradas en los relatos del Antiguo Testamento. *El invierno o el diluvio*, donde una madre intenta salvar a su hijo, causó una honda impresión en Rousseau, según le relata François Favre a Paul-Claude Moultou en una carta fechada el 11. 12. 1759 (cf. *CC* 906, VI, p. 224).

[23] Du Bos compara la intuición de la obra de arte con la intuición gustativa.

[24] Giovanni Battista Pergolese (1710-1736). La representación, en el París de 1752, de su entremés *La sirvienta patrona*, dio lugar a la llamada disputa de los bufones, en el curso de la cual los enciclopedistas tomaron partido por la música italiana.

[25] Ticiano (1473-1576), el célebre pintor veneciano.

[26] Una colección de libros que los buhoneros vendían a buen precio y era muy popular en el siglo XVIII. En ella se encontraban cuentos y leyendas, almanaques, recetas, vidas de santos, etc.

para complacer: pues, aun cuando no cupiera explicar las cosas del gusto, que no son sino puras sensaciones, el filósofo puede sin temeridad emprender la explicación de las que modifican el alma y forman parte de lo bello en términos metafísicos. Me abstendré de entrar en la presunta controversia de la música simple y de la compuesta hasta que haya aprendido lo que significan estas palabras que no entiendo en absoluto. Mientras tanto, pensaré que los sonidos y los movimientos deben ser compuestos y modificados por el músico como las líneas y los colores por el pintor, según los tintes y los matices de los objetos que quiere reproducir y las cosas que quiere expresar; mas para resolver estas cuestiones que no dejan de entrañar su dificultad, «se hace necesario, Eustaquio, que des vacaciones a los negocios, para que, libre de preocupaciones, tu espíritu pueda apreciar el alcance de mis versos»[27].

[27] Cf. Séneca, *Fedro*, prólogo al libro III, versos 2-3.

3. (319)A Voltaire[28]

París, 7 de septiembre de 1755[29]

[28] Frangois Marie Arouet Le Jeune, alias Voltaire (1694-1778). Rousseau reconocerá en él a un maestro que ha motivado su pasión por el estudio y, a su muerte, manifestará su convicción de que sus existencias estaban muy unidas y que no tardaría en seguirle, como así fue de hecho. El primer testimonio de su desacuerdo, es decir, la reacción irónica de Voltaire al segundo *Discurso* y la réplica de Rousseau (cf. *CC* 317 y 319, III pp. 156-158 y 164-166) que se recoge a continuación, fue publicado en el *Mercurio de Francia.* El comentario de Rousseau al *Poema sobre el desastre de Lisboa (CC* 424, IV, pp. 37-50) es la quinta carta de nuestra selección y en ella, junto a un desacuerdo en torno al optimismo y la providencia, se manifiesta una convergencia sobre la superstición y el fanatismo, que concluye con la petición a Voltaire de «un catecismo del ciudadano». La guerra entre ambos filósofos estallará con el artículo «Ginebra» (debido a Voltaire y D'Alambert) de la *Enciclopedia,* que Rousseau atacará en su *Carta sobre los espectáculos.* Voltaire se mofará del pensamiento de su enemigo con su implacable causticidad en sus *Cuatro cartas sobre «La nueva Eloísa». Los dos siglos, La epístola al rey de la China* y la *Carta al doctor Jean-Jacques Pansophe.* Pese a todo, aprobó su lucha contra el fanatismo en *La profesión de fe del vicario saboyano,* aun cuando lamentase su guerra particular contra los filósofos. Por último, en *El sentimiento de los ciudadanos* (1761), que Voltaire publica sin poner su nombre como en tantas otras ocasiones, Rousseau se verá denunciado como un padre desnaturalizado que ha «expuesto» a sus hijos. Cf. H. Gouhier, *Rousseua et Voltaire, portraits dans deux miroirs*, París, 1983.

[29] Rousseau responde aquí a la carta de Voltaire del 30 de agosto de 1755, donde éste le agradece irónicamente el envío del *Discurso sobre el origen de la desigualdad.*

[En esta carta, dirigida a un escritor al que admira, Rousseau responde con tanta prudencia como firmeza a una lectura irónica de su pensamiento en el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad, *que acaba de publicar. Como ya tuvo ocasión de decir en el debate originado por el primer* Discurso, *Rousseau no pretende invitar a la humanidad a volver a la edad de las cavernas.]*

<CC III 164> Soy más bien yo quien debe estaros agradecido. Al ofreceros el esbozo de mis tristes meditaciones, no he creído haceros un regalo digno de vos, sino cumplir con un deber y rendiros el homenaje que os debemos todos como jefe nuestro[30]. Sensible por otra parte al honor que le hacéis a mi patria[31], comparto el reconocimiento de mis conciudadanos y espero que éste aumentará cuando éstos hayan aprovechado las instrucciones que vos podáis darles. Ilustrad a un pueblo digno de vuestras lecciones, y vos que sabéis describir tan bien la virtud y la libertad, enseñadnos a quererlos tanto en nuestros hábitos como en vuestros escritos; cualquiera que esté cerca debe aprender de vos el camino de la gloria y de la inmortalidad.

Veréis que no aspiro a restablecer nuestra condición animal, aunque lamente por mi parte lo poco que yo he perdido de ella. A vuestro modo de ver, este retorno sería un milagro tan grande que sólo Dios podría consumarlo, y tan pernicioso que sólo el diablo podría quererlo. No intentéis entonces poneros a cuatro patas, nadie en el mundo lo lograría menos que

[30] En las *Confesiones* Rousseau reconoce que las *Cartas filosóficas* (o *inglesas)* de Voltaire le suscitaron una gran pasión por el estudio (cf. libro V, *OC,* I, p. 214). Y en su primera carta a Voltaire (del 11. 12. 1745) le dice: «hace quince años que trabajo para volverme digno de vuestra mirada» *(CC* 139, II, p. 92).

[31] La carta de Voltaire fue escrita en su propiedad de Las Delicias, cerca de Ginebra, donde reside desde 1753.

vos: vos nos enderezáis demasiado bien sobre nuestros dos pies como para no sosteneros sobre los vuestros[32].

Reconozco todas las desgracias que persiguen a los hombres célebres en la literatura[33]. Reconozco asimismo los males anejos a la humanidad que parecen independientes de nuestros vanos conocimientos. Los hombres han abierto por sí mismos tantas fuentes de miseria que cuando el azar desvía alguna casi dejan de ser felices. Por otra parte, en el progreso de las cosas se dan relaciones ocultas que el vulgo no percibe, pero que <CC III 165> no escaparán al ojo del filósofo, cuando quiere reflexionar al respecto. No es ni Cicerón, ni Virgilio, ni Séneca, ni Tácito quienes generaron los crímenes de los romanos y las desgracias de Roma. Pero sin el veneno lento y secreto que corrompía insensiblemente al más vigoroso gobierno mencionado por la historia, ni Cicerón, ni Lucrecio, ni Salustio, ni todos los demás hubieran existido o escrito en absoluto. El amable siglo de Lelio y de Terencio propició el brillante siglo de Augusto y de Horacio, y finalmente los espantosos siglos de Séneca y Nerón, los de Tácito y Domiciano. El gusto por las ciencias y las artes nace en un pueblo de un vicio interior que aumenta pronto a su alrededor y, si es verdad que todos los progresos humanos son perniciosos

[32] Rousseau alude a este pasaje de la carta de Voltaire a la que contesta aquí: «He recibido vuestro nuevo libro contra el género humano; complaceréis a los hombres a los que les cantáis sus verdades y no les corregís. Describís con colores muy auténticos los horrores de la sociedad humana a la que la ignorancia y la debilidad prometen tantas dulzuras. Nunca se ha empleado tanto ingenio en querer convertirnos otra vez en animales. Dan ganas de andar a cuatro patas cuando se lee vuestra obra. No obstante, como hace más de sesenta años que he perdido esa costumbre, siento que desafortunadamente me resulta imposible retomarla» (*CC* 318, 01, pp. 156-157).

[33] En su carta Voltaire le había escrito irónicamente: «Estoy de acuerdo con vos en que las bellas letras y las ciencias han causado mucho mal en ocasiones. Los enemigos de Galileo le hicieron gemir en las prisiones con setenta años por haber conocido el movimiento de la Tierra» (*CC* III, p. 157). Más adelante añade: «Confesad que ni Cicerón, ni Lucrecio, ni Virgilio, ni Horacio fueron los autores de las proscripciones de Mario, de Sila, del disoluto Marco Antonio, del imbécil de Lépido, de ese tirano sin valor, Octavio, apodado tan a la ligera Augusto» (*CC* III, p. 158).

para la especie, los del espíritu y los de las ciencias, que incrementan nuestro orgullo y multiplican nuestros extravíos, aceleran enseguida nuestras desgracias: mas llega un tiempo donde el mal es tal que las propias causas que lo hacen nacer son necesarias para impedir su incremento, es el hierro que hay que dejar en la herida por temor a que el herido no expire al arrancarlo. En cuanto a mí, si hubiera seguido mi primera vocación y no hubiese leído ni escrito, habría sido sin duda más dichoso. Sin embargo, si ahora se me suprimieran las letras, me vería privado del único placer que me queda: en su seno me consuelo de todos mis males, entre sus ilustres hijos saboreo las dulzuras de la amistad, aprendo a disfrutar de la vida y a despreciar la muerte; les debo lo poco que soy, incluso les debo el honor de ser conocido por vos. Pero consultemos el interés en nuestros negocios y la veracidad en nuestros escritos. Aunque falten historiadores, filósofos y auténticos sabios para ilustrar al mundo y guiar a sus ciegos habitantes, si el sabio Memnón[34] me ha dicho la verdad, no conozco nada tan insensato como un pueblo de sabios.

Estaréis de acuerdo en que si es bueno que los grandes genios instruyan a los hombres, hace falta que el vulgo reciba sus instrucciones; si cada cual se pone a impartirlas, ¿dónde quedarán quienes quieran recibirlas? Los cojos, dice Montaigne, no están capacitados para los ejercicios del cuerpo, y las almas cojas no lo están para los ejercicios del espíritu[35]. Pero en este siglo sabio sólo se ve a cojos enseñando a andar a los demás. El pueblo recibe los escritos de los sabios para juzgar y no para instruirse. Nunca se han visto tantos Dandins[36]. El teatro está lleno de ellos, los cafés aclaman sus sentencias, los paseos rebosan de sus escritos y oigo criticar al *Huérfano*[37], porque

[34] Se alude aquí a] comienzo del cuento de Voltaire *Memnon o la sabiduría humana* (1749).

[35] Cf. Montaigne, *Ensayos,* I, XXV «Del magisterio».

[36] Alusión al héroe de la comedia de Moliere *Ceorge Dandin* (1668), cuya desgracia le viene por haber pretendido educarse mediante un matrimonio por encima de su condición.

[37] *El huérfano de China* (1755) es una tragedia de Voltaire donde se ponen del revés las tesis de Rousseau: China, vencida por los mongoles, consigue civilizar a su conquistador Gengis Khan.

< CC III 166 > se le aplaude, a un escritorzuelo tan poco capaz de ver los defectos como de apreciar la hermosura.

Si buscamos la primera fuente de todos los desórdenes de la sociedad, nos encontraremos con que todos los males de los hombres provienen del error antes que de la ignorancia, y que lo que ignoramos nos perjudica mucho menos que lo que creemos saber. Ahora bien, ¿acaso hay medio más seguro para correr de error en error que el furor de querer saberlo todo? Si no se hubiera pretendido saber que la Tierra no giraba, no se hubiera castigado a Galileo por haber dicho que giraba; si tan sólo los filósofos hubieran reclamado el título de tales, no se hubiese perseguido a la *Enciclopedia*[38]. Si cien mequetrefes no aspirasen a la gloria, vos disfrutaríais plácidamente de la vuestra, o al menos no tendríais sino adversarios dignos de vos.

Nos os sorprendáis por sentir algunas espinas inseparables de las flores que coronan a los grandes talentos[39]. Las injurias de vuestros enemigos son el cortejo de vuestra gloria, al igual que las aclamaciones satíricas eran el cortejo de los triunfadores[40]. La avidez del público por vuestras obras es lo que produce los plagios de los que os quejáis: pero las falsificaciones no son fáciles, porque el hierro y el plomo no se alian con el oro. Permitidme decíroslo por el interés que me tomo por vuestro reposo y nuestra instrucción: despreciad los vanos clamores con los que no se intenta tanto infligiros algún mal como apartaros de hacer el bien. Cuanto más se os critique, más deberéis haceros admirar; un buen libro es una temblé respuesta a las inju-

[38] En esta época la empresa de la *Enciclopedia* (1751-1766) ha conocido sus primeras dificultades con una interdicción real dictada en 1752 para los dos primeros volúmenes.

[39] Voltaire había escrito lo siguiente: «Pero confesad también que esas espinas anejas a la literatura y a la reputación no son sino flores en comparación con otros males que desde siempre han inundado la tierra».

[40] En Roma, durante las ceremonias que consagraban el triunfo de un general, un esclavo le acompañaba recordándole con sus burlas que sólo era un ser humano.

rías impresas, y ¿quién osaría atribuiros escritos que no habéis hecho, mientras continuéis haciendo obras inimitables?[41].

Tomo nota de vuestra invitación y, si este invierno me deja en estado de ir en primavera a visitar mi patria, aprovecharé vuestra bondad, pero preferiría beber agua de vuestra fuente que leche de vuestras vacas.

De todo corazón y con todos mis respetos, soy vuestro más humilde y obediente servidor, y en cuanto a las hierbas de vuestro vergel, temo no encontrar sino el *lotos*, que no le conviene a los animales, y el *moly* que impide a los hombres convertirse en animales[43].

J. -J. Rousseau

[41] Voltaire, por prudencia o por gusto, tenía la costumbre de repudiar enérgicamente sus propios escritos publicados bajo seudónimo.

[42] Evocando la mala salud de Rousseau, Voltaire le había escrito lo siguiente: «Se impone que vengáis a restableceros en el aire natal, disfrutar de la libertad, beber conmigo leche de nuestras vacas y pacer nuestras hierbas» (*CC* III, p. 158).

[43] El *lotos* y el *moly* son célebres por la *Odisea*. El primero es un alimento digno de los dioses y que los compañeros de Ulises encontraron delicioso, hasta el extremo de tener que recurrir a la violencia para hacerles embarcar. Mercurio dio el segundo a Ulises para preservarle de los embrujos de Circe.

4. (328) J. -J. Rousseau al señor «Filopolis»[44]

(Hacia el 15 de octubre de 1755)

[El Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, por Jean-Jacques Rousseau, ciudadano de Ginebra, *fue publicado en el verano de 1755; en octubre el* Mercurio *publica una carta firmada por «Filopolis, ciudadano de Ginebra», quien defiende la tesis de la sociabilidad natural del hombre como producto de la voluntad divina. En cuanto cristiano, Filopolis interroga a Rousseau sobre su fe a partir de un concepto decisivo de su pensamiento: el de la perfectibilidad virtual de la especie humana. Por añadidura, en cuanto ginebrino, le pregunta cómo puede calificar a Ginebra de república ideal en su dedicatoria y sostener luego que el hombre nunca debió conocer la vida civil. También pondrá en tela de juicio el carácter natural del sentimiento de la piedad, erigido en el prefacio del* Discurso *como fundamento primordial del derecho natural.]*

[44] Filopolis, «amigo de la ciudad», es el seudónimo adoptado por el naturalista ginebrino Charles Bonnet (1720-1793) para una carta dirigida contra el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* publicada en el *Mercurio de Francia* en octubre de 1755 (cf. *CC* 316, ID, pp. 151-154); sobre la respuesta de Rousseau, cf. *OC,* III. pp. 1383-1387). Su anonimato sólo se levantó en 1783, en el vol. XVIII de sus *Obras completas.*

<CC III 185> Vos, señor mío, queréis que os responda[45], puesto que me hacéis preguntas. Como se trata de una obra dedicada a mis conciudadanos, al defenderla debo justificar el honor que me han hecho aceptándola. Dejo aparte en vuestra carta lo que me compete para bien y para mal, porque lo uno viene a compensar lo otro, <CC III 186> me interesa poco, al público menos todavía y todo ello no contribuye en nada a la búsqueda de la verdad. Así pues, comienzo por el razonamiento que me proponéis como esencial en la cuestión que he intentado resolver.

El estado de sociedad, me decís, resulta inmediatamente de las facultades del hombre y, por consiguiente, de su naturaleza. Querer que el hombre no se vuelva social sería tanto como querer que no fuese hombre en absoluto y alzarse contra la sociedad humana equivale a atacar la obra de Dios. Permitidme, señor, proponeros a mi vez una dificultad antes de resolver la vuestra. Os ahorraría este rodeo, si yo conociera un camino más seguro para llegar a la meta.

Supongamos que algunos sabios encontrasen algún día el secreto de acelerar el envejecimiento y el arte de comprometer a los hombres a utilizar este raro descubrimiento. Una persuasión que no sería tan difícil de conseguir como parece en un primer momento. Porque la razón, ese gran vehículo de todas nuestras tonterías, no nos preservaría de sustraernos a ella. Los filósofos, sobre todo, y las gentes sensatas, para sacudir el yugo de las pasiones y degustar el precioso reposo del alma, ganarían a grandes pasos la edad de Néstor[46], y renunciarían gustosamente a los deseos que uno puede satisfacer con el fin de garantizarse aquellos que hace falta extinguir. Sólo habría unos cuantos aturdidos que, llegando a ruborizarse

[45] Rousseau no publicó esta carta durante su vida. Sólo fue conocida gracias a la edición realizada por Du Peyrou-Moultou bajo el rótulo de *Colección completa de las obras de Jean-JacquesRousseau* (1780-1789).

[46] Néstor, hijo de Neleo y rey de Pilos, es un personaje legendario por su extrema longevidad, que le permite conservar su vigor mental y físico durante dos generaciones en la *lliada*.

por su debilidad, querrían locamente seguir siendo jóvenes y felices en lugar de envejecer para ser sabios.

Supongamos que a un espíritu singular, extraño y, para decirlo todo, a un hombre de paradojas[47] se le ocurriera entonces reprochar a los otros lo absurdo de sus máximas, al probarles que corren hacia la muerte en pos de la tranquilidad, que sólo chochean a fuerza de ser razonables y, que si es necesario que sean viejos algún día, deberían intentar cuando menos serlo lo más tarde que fuera posible.

No hace falta preguntar si nuestros sofistas, temiendo el descrédito de su arcano, se apresurarían a interrumpir ese inoportuno discurso: «Ancianos sabios —dirían a sus sectarios— agradeced al cielo las gracias que os dispensa y no dejéis de felicitaros por haber seguido sus voluntades. Estáis decrépitos, es verdad, lánguidos y achacosos; tal es el destino inevitable del hombre, pero vuestro entendimiento está sano; tenéis tullidos todos los miembros, pero vuestra cabeza es más libre; no sabríais actuar, pero habláis como oráculos y, si vuestro dolor aumenta de día en día, vuestra filosofía aumenta con ellos. Compadeceros de esa impetuosa juventud cuya brutal salud <CC III 187> priva de los bienes adscritos a vuestra decrepitud. Dichosas enfermedades que congregan alrededor vuestro a tantos hábiles farmacéuticos provistos con un número de drogas muy superior al de vuestros males, a tantos sabios médicos que conocen a fondo vuestro pulso y saben en griego los nombres de todos vuestros reumatismos, a tantos solícitos consoladores y fieles herederos que os conducen agradablemente hacia vuestra última hora. Cuántos auxilios os hubierais perdido, de no haber sabido entregaros a los males que les hacen necesarios».

Podemos imaginarnos que, imprecando enseguida a nuestro imprudente avisador, le hablarían poco más o menos así:

«Cesad, declamador temerario, de sostener esos discursos impíos. ¿Osáis censurar así la voluntad de quien ha hecho al género humano? ¿Acaso el

[47] Así es como Filopolis y los adversarios de Rousseau caracterizaban a éste.

estado de vejez no se desprende de la constitución del hombre? ¿No es el envejecer algo connatural al hombre? ¿Qué hacéis, pues, en vuestro sedicioso discurso sino atacar a una ley de la naturaleza y por consiguiente a la voluntad de su creador? Puesto que el hombre envejece, Dios quiere que envejezca. ¿Son los hechos algo distinto a la expresión de su voluntad? Aprended que el hombre joven no es el que Dios ha querido hacer y que, para apresurarse a obedecer sus órdenes, hay que darse prisa en envejecer. »

Una vez supuesto todo esto, os pregunto, señor, si el hombre de las paradojas debe callarse o responder y, en este último caso, no dejéis de indicarme lo que debe decir, con lo cual yo intentaría resolver entonces vuestra objeción.

Dado que pretendéis atacarme con mi propio sistema, no olvidéis, os lo ruego, que a mi modo de ver la sociedad es tan connatural a la especie como la decrepitud al individuo, y que a los pueblos les hace falta las artes, las leyes y los gobiernos como a los ancianos las muletas. La única diferencia es que el estado de vejez se desprende de la naturaleza individual del hombre y que el de la sociedad se desprende de la naturaleza del género humano, no inmediatamente como vos decís, sino sólo como yo lo he probado con la ayuda de ciertas circunstancias exteriores que podrían darse o no, o al menos llegar más pronto o más tarde, y por consiguiente acelerar o ralentizar el progreso. Muchas de estas circunstancias dependen de la voluntad de los hombres. Me he visto obligado, para establecer una paridad perfecta, a suponer en el individuo el poder de acelerar su vejez como a la especie el de retrasar la suya. Como el estado de sociedad tiene un término extremo al que los hombres son dueños de llegar más pronto <CC III 188> o más tarde, no resulta inútil mostrarles el peligro de ir tan rápido, y las miserias de una condición que toman por la perfección de la especie.

Ante la enumeración de los males que agobian a los hombres y que para mí son su propia obra, vos me aseguráis, junto a Leibniz, que todo está bien y que así queda justificada la providencia. Yo distaba de creer que ésta necesitara para su justificación del auxilio de la filosofía leibniziana o de cual-

quier otra. ¿Acaso pensáis vos mismo que un sistema de filosofía, sea cual fuere, pueda ser más irreprensible que el universo y que, para disculpar a la providencia, los argumentos de un filósofo sean más convincentes que las obras de Dios? Por lo demás, negar que el mal existe es un medio harto cómodo de excusar al autor del mal; por mucho menos se ha ridiculizado antaño a los estoicos.[48]

Según Leibniz y Pope, todo cuanto es está bien. Si hay sociedades es que el bien general quiere que las haya; si no las hay, el bien general quiere que no las haya, y si alguien persuadiese a los hombres de que volviesen a vivir en la selva, sería bueno que lo hicieran. No cabe aplicar a la naturaleza de las cosas una idea de bien o de mal que sólo se extrae de sus relaciones, porque éstas pueden ser buenas con respecto al todo, aunque malas en sí mismas. Lo que concurre al bien general puede ser un mal particular del que esté permitido zafarse cuando ello sea posible. Porque si este mal, mientras se le soporta, es útil al todo, el bien contrario que se esfuerza por sustituirlo no le será menos útil tan pronto como tenga lugar. Por la misma razón que todo está bien tal como es, si alguien se esfuerza por cambiar el estado de las cosas, es bueno que se esfuerce por cambiarlas; y si está bien o mal que lo consiga es algo que sólo se puede aprender a partir del evento y no de la razón. Nada impide en esto que el mal particular deje de ser un mal real para quien lo sufre. Era bueno para el todo que fuésemos civilizados, puesto que lo somos, pero ciertamente hubiera sido mejor para nosotros no serlo. Leibniz nunca extrajo de su sistema nada que pueda combatir esta proposición, y es claro que el optimismo bien entendido no hace nada ni en pro ni en contra de mí.

Así pues, no es a Leibniz ni a Pope a quien tengo que responder, sino sólo a vos, quien sin distinguir el mal universal, que ellos niegan, del mal parti-

[48] Como se sabe, la influencia de Séneca en su filosofía moral es muy notable. Por otro lado, Rousseau elogia mucho al «esclavo Epicteto» y la virtud republicana esgrimida por Catón es uno de sus ejemplos favoritos.

cular que ellos no niegan, pretendéis que basta con que una cosa exista para que no quepa desear que no exista de otra manera. <CC III 189> Pero, señor mío, si todo está bien tal como está, todo estaba bien antes de cpie hubiera gobiernos y leyes; al menos fue superfluo establecerlos y entonces, con vuestro sistema, Jean- Jacques hubiera tenido un buen juego contra Filopolis. Si todo está bien como es de la manera que vos lo entendéis, ¿a qué viene corregir nuestros vicios, curar nuestros males o reparar nuestros errores? ¿De qué sirven nuestros pulpitos, nuestros tribunales y nuestras academias? ¿Por qué llamar a un médico cuando se tiene fiebre? ¿Qué sabéis vos si el bien del conjunto más grande no exige que vos tengáis ese arrebato y si la salud de los habitantes de Saturno o de Sirio no se resentiría por el establecimiento de la vuestra? Dejad que todo vaya como pueda, a fin de que todo vaya siempre bien. Si todo es lo mejor que puede ser, vos deberíais censurar cualquier acción. Porque toda acción produce necesariamente un cambio en el estado donde se hallan las cosas, en el momento en que se acomete, no puede tocarse nada sin causar mal y el quietismo más perfecto es la única virtud que le queda al hombre. Por último, si todo está bien tal como es, es bueno que haya lapones, esquimales, algonquinos, chícanos y caribeños que pasan de nuestra policía, hotentotes que se burlan de ella y un ginebrino que los aprueba. El propio Leibniz estaría de acuerdo en esto.

El hombre, decís, es tal que exige el sitio que debía ocupar en el universo. Mas los hombres difieren tanto según las épocas y los lugares que, con una lógica semejante, uno se vería obligado a extraer de lo particular a lo universal consecuencias harto contradictorias y muy poco concluyentes. Basta un error geográfico para arruinar toda esta presunta doctrina que deduce lo que debe ser de lo que se ve. Corresponde a los castores, dirá el indio, guarecerse en sus madrigueras, mientras que el hombre debe dormir en una hamaca colgada de los árboles. No, dirá el tártaro, el hombre está hecho para acostarse en una carretilla. Pobres gentes, clamarán nuestros Filopolis con aire piadoso, i no veis que el hombre está hecho para construir ciudades! Cuando se trata de razonar sobre la naturaleza humana, el ver-

dadero filósofo no es ni indio, ni tártaro, ni de Ginebra, ni de París, sino que es hombre.

Que el mono sea una bestia, lo creo y he dado la razón de ello; que el orangután también lo sea es algo que tenéis la bondad de enseñarme y confieso que, a partir de los hechos que he citado, la prueba de esto se me antoja difícil[49]. Vos filosofáis demasiado bien para expresaros tan a la ligera como nuestros viajeros, quienes <CC III 190> algunas veces se aprestan sin miramientos a homologar a sus semejantes con las bestias. A buen seguro complaceréis al público e incluso instruiréis a los naturalistas participándonos los medios que habéis empleado para dirimir esta cuestión.

En mi *Epístola dedicatoria* he felicitado a mi patria por tener uno de los mejores gobiernos que puedan existir. He descubierto en el *Discurso* que debe haber muy pocos gobiernos buenos: no veo dónde está la contradicción que observáis en esto. ¿Cómo sabéis, señor mío, que yo me iría a vivir al bosque si mi salud me lo permitiera, antes que hacerlo entre mis conciudadanos hacia los que profeso una ternura que os consta? Lejos de decir nada parecido en mi obra, habéis debido ver muy poderosas razones para no escoger en absoluto ese género de vida. Siento muy vivamente en mi fuero interno cuan poco puedo prescindir de vivir con hombres tan corrompidos como yo, e incluso el sabio, si es tal, no se irá hoy en día a buscar la felicidad al desierto. Hay que fijar, cuando ello es posible, su residencia en su patria para amarla y servirla. Dichoso aquel que, privado de esta prerro-

[49] Filopolis ve en el hombre salvaje de Rousseau al orangután y al mono, «que no son hombres». En el *Discurso* Rousseau oponía el primero al segundo, lanzando la hipótesis de que el orangután, entre otras especies «antropomórficas» descritas en los relatos de viaje y aún poco estudiadas, podría ser un testigo superviviente de los hombres salvajes originarios, «cuya raza dispersa antiguamente en los bosques no habría tenido ocasión de desarrollar ninguna de sus facultades virtuales, no habría alcanzado ningún grado de perfección y se encontraría todavía en el estado primitivo de la naturaleza». Por otra parte, en esas descripciones él encuentra «llamativas conformidades con la especie humana y diferencias menores de las que cabría asignar de un hombre a otro» *(OC,* III, pp. 208 y 210).

gativa, puede al menos vivir en el seno de la amistad en la patria común del género humano, en este inmenso asilo abierto a todos los hombres, donde gozan por igual el sabio austero y la retozona juventud; donde reinan la humanidad, la hospitalidad, la dulzura y todos los encantos de una sociedad sencilla; donde el pobre halla todavía amigos, la virtud ejemplos que la animan y la razón guías que la iluminan. Es sobre este gran teatro de la fortuna, del vicio y en ocasiones de las virtudes, que cabe observar con fruición el espectáculo de la vida, pero es en su país donde cada cual debiese acabar en paz la suya.

Me parece, señor, que me censuráis gravemente respecto a una reflexión que me parece muy cabal y que, cabal o no, carece en mi escrito del sentido que os complace darle mediante la adición de una sola letra. *Si la naturaleza nos ha destinado a ser santos,* me hacéis decir, *casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura y que el hombre que medita es un animal depravado.* Os confieso que si yo hubiese confundido así la salud con la santidad y la proposición fuese verdad, me creería muy adecuado para convertirme yo mismo en un gran santo en el otro mundo, o al menos a comportarme siempre bien en éste.

Acabo, señor, respondiendo a vuestras tres últimas preguntas. No abusaré del tiempo que me concedéis para pensar; es una cautela que he adoptado de antemano. <CC III 191>

¿Acaso un hombre, o cualquier otro ser sensible que no hubiese conocido nunca el dolor, tendría piedad o se conmovería al ver degollar a un niño? Yo respondo que no.

¿Por qué el populacho, al que Rousseau concede tan grandes dosis de piedad, se regodea con tanta avidez ante el espectáculo del desgraciado que agoniza bajo la rueda? Por la misma razón que vos vais a llorar al teatro para ver a Séide degollar a su padre o a Tiestes beber la sangre de su hijo[50].

[50] Séide (secuaz en castellano) es un personaje de una tragedia escrita por Voltaire: *Mahoma* (1741); en ella Séide, fanatizado por el profeta, mata a un hombre del que igno-

La piedad es un sentimiento tan delicioso que no resulta extraño que se busque probarlo. Por otra parte, cada cual alberga una secreta curiosidad por estudiar los movimientos de la naturaleza en las aproximaciones de ese temible momento que nadie puede evitar. Añadid a esto el placer de ser durante dos meses el orador del barrio y contar con patetismo a los vecinos la hermosa muerte del último atormentado en la rueda.

¿El afecto que las hembras de los animales testimonian por sus pequeños tiene por objeto a éstos o a la madre? Primero a la madre por su necesidad, después a los pequeños por hábito. Yo lo había dicho en el *Discurso. Si por azar fuese aquélla, el bienestar de los pequeños dejaría de verse asegurado.* Yo lo creería así. Ahora bien, esta máxima exige más bien verse restringida, antes que generalizada, porque cuando los polluelos salen del huevo no se observa que la gallina tenga necesidad de ellos y su ternura materna no la traslada sin embargo a parte alguna.

He aquí, señor, mis respuestas. Observad que en este asunto, al igual que en el del primer *Discurso,* yo soy siempre el monstruo que sostiene que el hombre es bueno por naturaleza y que mis adversarios son siempre gentes honestas que, para edificación del público, se esfuerzan por probar que la naturaleza sólo ha dado lugar a bribones.

raba ser hijo suyo. Tiestes es un personaje de la tragedia *Atreo y Tiestes* (1707) de Crébi-Hon padre. Según la mitología griega, Tiestes habría seducido a Europa, la esposa de su hermano Atreo (el padre de Agamenón y Menelao); en venganza Atreo habría ofrecido a Tiestes una copa con la sangre de su sobrino.

5. (424) Carta de Rousseau a Voltaire

L'Hermitage, 18 de agosto de 1756[51]

[El terremoto de Lisboa (1 de noviembre de i 755) conmocionó a Europa por el número de muertos y la vasta destrucción que había ocasionado. Voltaire publicó su Poema sobre el desastre de Lisboa, o examen del axioma: «todo está bien», *precedido de un prefacio y plagado de notas filosóficas. Para Voltaire ninguna explicación racional podía dar cuenta de algo tan incompresible. Por aquel entonces Rousseau vivía con Teresa en una casita que la eñora d'Epinay le alquilaba por una suma simbólica y esta enclavada en el bosque de Montmorency, a pocas leguas de París. Rousseau proyectaba trabajar sobre los escritos de Saint-Pierre, además de proyectar* El contrato social *y otra obra cuyo título hubiera sido la* Moral sensitiva. *Pero estos planes quedaron preteridos por un ataque de retención urinaria y la recepción del texto de Voltaire. «Acababa de recobrar la salud cuando recibí un ejemplar del* Poema sobre la ruina de Lisboa. *Impresionado por ver a este hombre colmado, por decirlo así, de*

[51] Según revela el pormenorizado estudio de Leigh, Rousseau fue retocando el manuscrito que conservó en varias ocasiones entre 1757 y 1764.

prosperidades y de gloria declamar amargamente contra las miserias de esta vida y descubrir que todo estaba mal, albergué el insensato proyecto de hacerle entrar en sí mismo y probarle que todo estaba bien. Más autorizado que él a contar y sopesar los males de la vida humana, hice un equitativo examen y le probé que, de todos estos males, no había ninguno del cual no quedase disculpada la providencia y que no tuviera su fuente en el abuso que el hombre ha hecho de sus facultades más que en la propia naturaleza» (Confesiones, OC, /, *p. 429).]*

<CC FV 37> Vuestros dos últimos poemas[52] me han llegado hasta mi soledad y, aunque todos mis amigos conocen el amor que profeso a vuestros escritos, ignoro de qué parte podrían venir éstos, a no ser de la vuestra. He hallado placer con la instrucción y reconocido la mano del maestro; así creo deberos agradecer a la vez el ejemplar y la obra. No os diré que todo me complace por igual, pero las cosas que me hieren no hacen sino inspirarme una mayor confianza en las que me arrebatan. No sin pesar defiendo alguna vez a mi razón de los encantos de vuestra poesía, pero es para rendiros mi más digna admiración hacia vuestras obras por lo que me esfuerzo en no admirarlo todo.

Haré algo más: os señalaré sin ambages, no las maravillas que he creído detectar en estos dos poemas, pues esa tarea intimidaría a mi pereza, ni tan siquiera los defectos que acaso advertirán quienes sean más hábiles que yo, sino los descontentos que perturban en este instante el gusto que yo tenía por vuestras lecciones, y os lo diré, todavía enternecido por una primera lectura en que mi corazón escuchaba con avidez al vuestro, a la par que os amo como a un hermano y os honro como a un maestro, deleitándome con la idea de que reconozcáis en mis intenciones la sinceridad de un alma

[52] Se trata de los *Poemas sobre el desastre de Lisboa* y *Sobre la Ley natural,* Ginebra, 1756.

recta y en mis discursos el tono de un amigo de la verdad que habla a un filósofo[53]. Por otra parte, cuanto más me encanta vuestro segundo poema, tanto más libremente tomo partido en contra del primero, porque, si no habéis temido contradeciros a vos mismo, ¿por qué debería temer yo ser de vuestro parecer? Debo creer que no tenéis en mucha consideración unos sentimientos que vos refutáis tan bien.

Todas mis quejas se dirigen por lo tanto contra vuestro *Poema sobre el desastre de Lisboa*, porque yo esperaba unos efectos más dignos de la humanidad que parece haberos inspirado. Vos reprocháis a Pope y a Leibniz[54] el insultar a nuestros males, al sostener que todo está bien, y vos ampliáis tanto el retablo de nuestras miserias que agraváis al sentimiento: en lugar de los consuelos que yo esperaba, sólo <CC FV 38> conseguís afligirme; se diría que teméis que yo no vea cuan desdichado soy, y según parece dais en creer que me tranquiliza mucho el probarme que todo está mal.

No os confundáis, señor, ocurre todo lo contrario de cuanto os proponéis. Ese optimismo que vos encontráis tan cruel, me consuela sin embargo en esos mismos dolores que vos me pintáis como insoportables. El poema de Pope dulcifica mis males y me incita a la paciencia, el vuestro agria mis penas, me azuza al murmullo y, despojándome de todo, salvo una vacilante esperanza, me condena a la desesperación. En esta extraña oposición que reina entre lo que vos probáis y lo que yo compruebo, calmad la perplejidad que me invade y decidme quién se engaña, el sentimiento, o la razón.

«Hombre, ten paciencia», me dicen Pope y Leibniz, «tus males son un efecto necesario de tu naturaleza y de la constitución del universo. El Ser eterno y bienhechor que lo gobierna ha querido protegerte: de todas las

[53] Sobre las circunstancias que rodearon el envío de la carta y su publicación, cf. *Confesiones*, *OC*, I, 429-430 y 539-542.

[54] El optimismo filosófico estaba encarnado por la *Teodicea* (1710) de Leibniz y el *Ensayo sobre el hombre* (1733) de Pope.

economías posibles, ha elegido la que reunía el menor mal y el mayor bien, o para decir lo mismo con más crudeza, si es necesario, si no lo ha hecho mejor, es porque no podía hacer nada mejor».

¿Qué me dice ahora vuestro poema? «Sufre para siempre desdichado. Si hay un Dios que te haya creado, sin duda es omnipotente; podría prevenir todos tus males: luego no esperes que tengan término, porque no se sabría ver para qué existes, si no es para sufrir y morir». Jgnoro en qué pueda resultar semejante doctrina más consoladora que el optimismo y que la propia fatalidad. Por mi parte, confieso que a mí me parece aún más cruel que el maniqueísmo. Si la dificultad planteada por el origen del mal os forzaba a alterar alguna de las perfecciones de Dios, ¿por qué justificar su poder a expensas de su bondad? Si hay que elegir entre dos errores, prefiero el primero.

Vos no queréis que se considere a vuestra obra como un poema contra la providencia; y yo me cuidaré muy mucho de darle tal nombre, aunque vos hayáis calificado de libro contra el género humano un escrito donde yo defendía la causa del género humano contra él mismo. Conozco la distinción que cabe hacer entre las intenciones de un autor y las consecuencias que pueden sacarse de su doctrina. La justa defensa de mí mismo me obliga tan sólo a haceros observar que, al describir las miserias humanas, mi objetivo era excusable, y hasta elogiable, a lo que se me alcanza; porque yo mostraba a los hombres <CC IV 39> cómo se infligían sus desgracias ellos mismos y, por consiguiente, cómo podían evitarlo.

No veo que pueda buscarse la fuente del mal moral en otra parte que no sea el hombre libre, perfeccionado y por lo tanto corrompido; y en cuanto a los males físicos, si la materia sensible e impasible es una contradicción, como me lo parece, tales males resultan inevitables en cualquier sistema del que forme parte el hombre, y entonces la cuestión no es en absoluto por qué el hombre no es perfectamente feliz, sino por qué existe. Por lo demás, creo haber mostrado que a excepción de la muerte, la cual casi no es un mal salvo por los preparativos de que se hace preceder, la mayor parte de nuestros

males físicos son obra nuestra[55]. Sin abandonar vuestro tema de Lisboa, convendréis, por ejemplo, en que la naturaleza no había agrupado allí veinte mil casas de seis a siete pisos, así como que, si los habitantes de esta gran ciudad hubiesen estado más dispersos y alojados de otro modo, el estrago podría haber sido menor y acaso nulo. Todos hubieran huido ante el primer temblor de tierra y se les hubiera visto al día siguiente a veinte leguas de allí, tan alegres como si nada hubiese pasado. Pero había que quedarse obstinadamente alrededor de las ruinas, exponerse a nuevas sacudidas, porque lo que se deja vale más que cuanto uno puede llevarse. ¿Cuántos infelices perecieron en este desastre por querer coger, uno su ropa, alguno sus papeles, otro su dinero? ¿Acaso no se sabe que la persona de cada hombre se ha convertido en la parte más ínfima de sí mismo[56] y que no vale la pena salvarla cuando se pierde todo lo restante?

Os hubiera gustado —¡a quién no!— que el terremoto se produjera en un desierto antes que en Lisboa. ¿Puede dudarse que también tengan lugar los terremotos en los desiertos? Pero no hablamos de ello, porque no hacen ningún mal a los habitantes de las ciudades, a los únicos hombres que tenemos en cuenta: pocos daños causan a los animales y a los salvajes que habitan, esparcidos, esos lugares retirados, y que no temen ni el derrumbamiento de los techos ni el incendio de las casas. ¿Pero qué significa tal privilegio? ¿Equivale a decir que el orden del mundo debe cambiar según nuestros caprichos, que la naturaleza debe someterse a nuestras leyes y que, para prohibir un terremoto en algún lugar, basta con que construyamos una ciudad?

Hay sucesos que suelen impresionarnos más o menos, según las facetas bajo las que se les considere, y que pierden mucho del horror que inspiran a

[55] «La mayoría de nuestros males son nuestra propia obra y los habríamos evitado casi todos conservando la manera de vivir simple, uniforme y solitaria que nos estaba prescrita por la naturaleza» *(IIDiscurso, OC,* III, p. 138).

[56] «El salvaje vive en él mismo; el hombre sociable siempre fuera de él no sabe vivir sino en la opinión de los demás y es, por decirlo así, de este único juicio de donde saca el sentimiento de su propia existencia» *(IIDiscurso, OC,* III, p. 192).

primera vista, cuando <CC IV 40 > se les examina más de cerca. He aprendido en *Zadig*, y la naturaleza me lo confirma de día en día, que una muerte súbita no es siempre un mal real y que a veces puede pasar por un bien relativo[57]. De entre los muchos hombres aplastados bajo las ruinas de esta desafortunada ciudad, varios, sin duda, han evitado desdichas aún mayores, y pese a lo conmovedor que una descripción semejante aporta a la poesía, no es seguro que uno solo de esos infelices haya sufrido más que si, según el curso ordinario de las cosas, hubiese aguardado en una prolongada angustia la muerte que vino a sorprenderle. ¿Acaso es un final más triste que el de un moribundo al que se abruma con cuidados inútiles, al que un notario y los herederos no dejan respirar, al que los médicos asesinan en su cama a su gusto, y a quien unos curas bárbaros le hacen saborear la muerte con sus artes? Yo veo por doquier que los males a los cuales nos somete la naturaleza son mucho menos crueles que aquellos que nos complace añadir por nuestra cuenta.

Mas, por ingeniosos que podamos ser en fomentar nuestras miserias a fuerza de hermosas instituciones, hasta el momento no hemos podido perfeccionarnos hasta el punto de tomar la vida como una carga y preferir la nada al ser, sin que el desánimo y la desesperanza se apoderaran de la mayoría, y el genero humano no hubiera podido subsistir por mucho tiempo. Ahora bien, si es mejor para nosotros ser que no ser, esto bastaría para justificar nuestra existencia, aun cuando no nos cupiera esperar ninguna compensación de los males que hemos de sufrir y dichos males fueran tan grandes como vos los pintáis: pero sobre esta cuestión es difícil encontrar buena fe entre los hombres y buenos cálculos[58] entre los filósofos; porque éstos, en

[57] Rousseau alude aquí al cuento de Voltaire titulado *Zadig o el destino. Historia oriental* (1748). En el capítulo veinte, que se titula «El ermitaño», Zadig se encuentra con el ángel Jesrad, personificación de la providencia, y se sorprende de que éste ahogue a un muchacho, explicándole que dentro de un año habría matado a su tía y dentro de dos al propio Zadig.

[58] Probable alusión al cálculo de Maupertuis. Cf. el comienzo de la novena nota del *Discurso sobre el origen de la desigualdad:* «Un autor célebre, al calcular los bienes y los

la comparación de bienes y males, olvidan siempre el dulce placer de existir, al margen de cualquier otra sensación, y la vanidad de menospreciar la muerte obliga a los otros a calumniar la vida; poco más o menos como esas mujeres que, con una ropa manchada y unas tijeras, pretenden preferir los agujeros antes que las manchas.

Vos pensáis con Erasmo[59] que pocos querrían volver a nacer en las mismas condiciones que han vivido; mas quien valora demasiado su mercancía ha de rebajarla si quiere concluir la venta. Por otra parte, señor, ¿con quién debo creer que habéis consultado esto? Quizá con los ricos, hartos de falsos placeres, pero que ignoran los auténticos; siempre aburridos de la vida y siempre temerosos de perderla; quizá con literatos, <CC IV 41> los más sedentarios de los hombres, los más malsanos, los más reflexivos y, por consiguiente, los más infelices. ¿Queréis encontrar hombres de mejor condición, o al menos más sinceros por lo común, y que al ser la mayoría deben ser escuchados con preferencia cuando menos en este caso? Consultad a un honesto burgués que habrá tenido una vida oscura y tranquila, sin proyectos y sin ambición; a un buen artesano, que vive cómodamente de su oficio; incluso a un campesino, que no sea de Francia, donde se pretende que hay que hacerles morir de miseria, a fin de que os hagan vivir, sino por ejemplo del país donde os halláis[60] y en general de cualquier país libre. Me atrevo a

males de la vida humana y comparar los dos saldos, ha encontrado que el último sobrepasaba en mucho al primero y que, tomada en su conjunto, la vida era un mal obsequio para el hombre» (*CC,* III, p. 202; respecto a la hipótesis de Maupertuis, cf. *ibíd.,* p. 1364).

[59] En el *Banquete religioso* (1752) de Erasmo se encuentran las citas de Cicerón aludidas a continuación. En *Sobre la vejez,* Cicerón hacía decir a Catón: «Si un Dios me propusiera salir de la vida y volver a ella en una cuna, lo rechazaría enérgicamente. Mas no puedo quejarme de la vida y no lamento haber vivido, porque creo haberlo hecho de tal manera como para no haber nacido en vano. Salgo de esta vida como de una posada y no de una propiedad. Porque la naturaleza nos ha brindado un albergue para hacer una etapa y no una residencia» (XXIII, 84).

[60] Voltaire vivía por aquel entonces en Las Delicias, cerca de Ginebra.

afirmar que, de hecho, quizá no haya en el alto Valais[61] ni un solo montañés descontento de su vida casi autómata y que no aceptara de buen grado, en lugar del propio paraíso, el trato de renacer sin cesar para vegetar así perpetuamente. Estas diferencias me hacen creer que, a menudo, es el abuso que hacemos de la vida lo que nos la vuelve una carga, y tengo peor opinión de quienes están molestos por haber vivido que de quien puede decir con Catón: «No me arrepiento de haber vivido, porque he vivido de tal manera que estimo no haber nacido en vano»[62]. Esto no impide que el sabio no pueda en ocasiones marcharse voluntariamente sin murmullo ni desesperación algunos cuando la naturaleza o la fortuna le trasladan bien claramente la orden de partir, mas, según el curso ordinario de las cosas, por muchos que sean los males que siembran la vida humana, tomada en su conjunto no es un mal obsequio; y si no siempre es un mal el morir, lo es muy raramente el vivir.

Nuestras diferentes maneras de pensar sobre todas estas cuestiones, me enseñan por qué varias de vuestras pruebas son poco concluyentes para mí. Pues no ignoro cuán más fácilmente toma la razón humana el molde de nuestras opiniones que el de la verdad, y que entre dos hombres de contrario parecer, lo que uno cree demostrado no es con frecuencia sino un sofisma para el otro.

Cuando vos atacáis, por ejemplo, la cadena de los seres tan bien descrita por Pope, decís que no es verdad que, si se suprimiera un átomo del mundo, el mundo no podría subsistir. Citáis al señor de Crousaz[63], luego añadís que

[61] El Valais está separado de Italia por los Alpes, limitando al oeste con Francia y el lago Lemán. Rousseau proyectó escribir una Historia del Valais; en las notas tomadas para ello escribió lo siguiente: «Dejan correr tranquilamente los días, sin grandes placeres ni grandes penas, y los terminan al fin con una muerte casi insensible, tras una larga vida, habiendo sentido poco y pensado menos, pero habiendo tenido ideas justas y sentimientos rectos» (cit. por Leigh, *CC*, IV, p. 67). Cf. *La nueva Eloísa*, *CC*, *II*, pp. 76 y ss.

[62] Cf. Cicerón, *De la vejez*, XXIII, 84; según Leigh Rousseau toma la cita de Erasmo.

[63] Jean-Pierre de Crousaz (1663-1750), conocido geómetra que publicó dos tediosos escritos contra el *Ensayo* de Pope.

la naturaleza no está sometida a ninguna medida ni a ninguna forma precisas: que ningún planeta se mueve en una curva absolutamente regular; que ningún ser conocido tiene una figura estrictamente matemática; que ninguna cantidad exacta es requerida para operación alguna; que la <CC IV 42> naturaleza nunca actúa rigurosamente; que por ello no hay ninguna razón para asegurar que un átomo de menos sobre la tierra sería la causa de la destrucción de la tierra. Os aseguro que sobre todo esto quedo más impresionado por la fuerza del aserto que por la del razonamiento y que, en esta ocasión, cedería con más confianza ante vuestra autoridad que ante vuestras pruebas.

Por lo que atañe al señor de Crousaz, no he leído su escrito contra Pope y quizá no me hallo en situación de entenderlo: mas lo cierto es que no le concedería lo que os he discutido, y que por añadidura tengo tan poca fe en su autoridad como en sus pruebas. Lejos de pensar que la naturaleza no se halle sometida a la precisión de las cantidades y de las figuras, creo bien al contrario que sólo ella sigue con rigor esta precisión, ya que sólo ella sabe comparar exactamente los fines y los medios, y medir la fuerza de la resistencia. Con respecto a esas presuntas irregularidades, ¿acaso puede dudarse que todas ellas no tengan su causa física y basta no percibirla para negar que ésta existe? Estas aparentes irregularidades provienen sin duda de algunas leyes que nosotros ignoramos y a las que la naturaleza sigue tan fielmente como aquellas que nos son conocidas; de algún agente que no percibimos y cuyo obstáculo o concurso posee medidas fijas en todas sus operaciones: de otra manera habría que decir claramente que hay acciones sin principio y efectos sin causa, siendo esto algo que repugna a cualquier filosofía.

Supongamos dos pesos en equilibrio y pese a ello desiguales; que se añada al más pequeño la cantidad por la cual son diferentes. O los dos pesos seguirán en equilibrio, y se tendrá una causa sin efecto; o se romperá el equilibrio, y se tendrá un efecto sin causa. Pero si los dos pesos fueran de hierro y hubiera un pequeño trozo de imán oculto bajo uno de los dos, la precisión de la naturaleza le hurtaría entonces la apariencia de precisión, y a

fuerza de exactitud parecería que ésta falta. No hay una figura, una operación, una ley en el mundo físico, a la que no se pueda aplicar algún ejemplo similar al que acabo de proponer sobre el peso.

Vos decís que ningún ser conocido tiene una figura estrictamente matemática: yo os pregunto, señor, si hay alguna figura posible que no lo sea, y si la curva más extraña no es tan regular a los ojos de la naturaleza como un círculo perfecto a los nuestros. Imagino, por lo demás, que si algún cuerpo pudiera poseer esta regularidad, no sería sino el propio universo, suponiéndole lleno y <CC IV 43> limitado; porque las figuras matemáticas, al no ser más que abstracciones, sólo se relacionan entre ellas mismas, mientras que las de los cuerpos naturales son relativas a otros cuerpos, y a movimientos que las modifican: así esto no vendría a probar nada contra la precisión de la naturaleza, aunque nos pusiéramos de acuerdo sobre lo que vos entendéis por la palabra «precisión».

Distinguís entre los acontecimientos que tienen efectos y aquellos que no los tienen: dudo que esta distinción sea sólida. Todo acontecimiento me parece tener necesariamente algún efecto moral o físico, o alguno compuesto de ambas índoles, pero que no siempre se percibe, porque la filiación de los acontecimientos es aún más difícil de seguir que la de los hombres, como en general no se debe buscar efectos más considerables que los acontecimientos que los producen, la pequeñez de las causas a veces convierte su examen en algo ridículo, aun cuando los efectos sean ciertos, y asimismo

[64] En sus notas a su *Poema sobre el desastre de Lisboa*, Voltaire dice: «Hay, pues, acontecimientos que tienen efectos y otros que no los tienen. Su cadena es como la de un árbol genealógico; se ven ramas que se extinguen en la primera generación y otras que continúan la estirpe. Algunos acontecimientos quedan sin filiación. En toda máquina hay efectos necesarios al movimiento y otros indiferentes, que son la secuela de los primeros y que no producen nada. Las ruedas de una carroza sirven para hacerla rodar, pero al margen del polvo que levanten el viaje se hace igualmente. Tal es el orden general del mundo, en donde los eslabones de la cadena no se verán perturbados por un poco más o menos de materia, ni por un poco más o menos de regularidad» (Voltaire, *Mélanges*, Gallimard, París, 1961, p. 1390).

con frecuencia varios efectos casi imperceptibles se concitan para producir un acontecimiento considerable. Añadid a ello que tal efecto no deja de tener lugar, aunque actúe fuera del cuerpo que lo ha producido. Así, el polvo que levanta una canoza, puede no suponer nada para la marcha del carruaje e influir sobre la del mundo; mas como no hay nada de extraño en el universo, todo cuanto se hace actúa necesariamente sobre el universo mismo.

Así pues, vuestros ejemplos me parecen ingenuos y nada convincentes. Se me alcanzan mil razones plausibles para que quizá no le fuera indiferente a Europa que un cierto día la heredera de Borgoña estuviese mal o bien peinada; ni al destino de Roma que César volviese los ojos hacia derecha e izquierda y escupiese a uno y otro lado dirigiéndose al Senado el día que fue castigado[65]. En una palabra, acordándome del ejemplo del grano de arena citado por Pascal[66], comparto en cierto modo el parecer de vuestro Bramin[67]; y al margen de la manera en que se consideren las cosas, si todos los acontecimientos no tienen efectos sensibles, me parece incontestable que todos tienen efectos reales, de los cuales el espíritu humano pierde fácilmente el hilo, pero que nunca son confundidos por la naturaleza.

[65] Para Voltaire, cada suceso «tiene su causa en el acontecimiento que le precede; esto es algo sobre lo que ningún filósofo ha dudado jamás. Si no se le hubiese practicado una operación de cesárea a la madre de César, César no hubiera destruido la república, no hubiese adoptado a Octavio y éste no hubiera dejado el imperio a Tiberio. Maximiliano se casó con la heredera de Borgoña y de los Países Bajos, y este matrimonio se convirtió en la fuente de doscientos años de guerra. Pero que César haya escupido a diestra y siniestra, o que la heredera de Borgoña haya arreglado su peinado de una manera u otra, esto ciertamente no ha modificado nada el sistema general» (cf. *op. cit.*, p. 1390).

[66] «Cromwell iba a devastar toda la cristiandad, la familia real estaba perdida y la suya pujante, sin un pequeño grano de arena que se introdujo en su uréter. La propia Roma iba a temblar bajo él. Pero esta gravilla se introdujo allí, él murió, su familia se fue al traste, todo quedó en paz y se restableció la monarquía» (Pascal, *Pensamientos,* fragmento 176).

[67] El ermitaño de *Zadig,* el cuento de Voltaire ya citado, personaje para quien el azar no existe.

Vos decís que se ha demostrado que los cuerpos celestes trazan su revolución en el espacio sin encontrar ninguna resistencia. Seguramente sería bonito demostrarlo; sin embargo, secundando la costumbre de los ignorantes, tengo poca fe en las demostraciones que me sobrepasan. Yo imaginaría que para hilvanar eso, se habría razonado aproximadamente de la siguiente manera: Tal fuerza, que actúa según esa ley, debe <CC IV 44 > imprimir a los astros aquel movimiento en un medio sin resistencia; ahora bien, los astros han calculado exactamente el movimiento, luego no hay resistencia alguna. Mas, ¿quién puede saber si no hay, quizá, un millón de otras leyes posibles, sin contar la verdadera, según las cuales los mismos movimientos se explicarían aún mejor en un fluido que en el vacío? ¿Acaso el horror al vacío no ha explicado durante largo tiempo la mayoría de unos efectos que se han atribuido después a la acción del aire? ¿Acaso esas otras experiencias que han destruido el horror al vacío no han encontrado luego todo lleno? ¿Acaso no se ha restablecido el vacío sobre nuevos cálculos? ¿Quién nos asegura que un sistema todavía más exacto no lo destruirá nuevamente? Obviemos las innumerables dificultades que un físico podría plantear sobre la naturaleza de la luz y los espacios iluminados; pero ¿acaso creéis de buena fe que Baylc, de quien yo admiro con vos la sabiduría y el comedimiento en materia de opiniones, hubiera encontrado la vuestra tan demostrada? En general se diría que los escépticos tienden a olvidar tan pronto como adoptan el tono dogmático y que deberían utilizar más sobriamente que nadie el término «demostrar». ¿Acaso es afirmar tantas cosas el medio de ser creído, cuando uno se ufana de no saber nada?

Por lo demás, introducís un correctivo muy justo en el sistema de Pope, al observar que no se da una graduación proporcional entre las criaturas y el creador, así como que, si la cadena de los seres termina en Dios, es porque éste la sostiene y no porque la acabe.

Respecto al bien del conjunto, preferible al de su parte, hacéis decir al hombre: «Debo ser tan caro a mi señor, yo, ser pensante y sensible, como los planetas, que probablemente no sienten en absoluto». Sin duda, este universo material no debe ser más querido por su autor que un solo ser

pensante y sensible: mas el sistema de este universo que produce, conserva y perpetúa todos los seres pensantes y sensibles, debe serle más caro que uno sólo de tales seres; a pesar de su bondad, o acaso por ella, puede sacrificar algo relativo a la felicidad de los individuos en aras de la conservación del todo. Yo creo y espero valer más ante los ojos de Dios que la tierra de un planeta, pero si los planetas están habitados, como es probable, ¿por qué valdría yo más a sus ojos que todos los habitantes de Saturno? Por más que se ridiculicen estas ideas, no deja de ser cierto que todas las analogías son para esta población y que sólo el orgullo humano se muestra en contra. Ahora bien, supuesta <CC IV 45> esta población, la conservación del universo parece tener, para Dios mismo, una moralidad que se multiplica por el número de los mundos habitados.

Que el cadáver de un hombre alimente a los gusanos, a los lobos y a las plantas, no supone, lo reconozco, una compensación de la muerte de este hombre; sin embargo, si, dentro del sistema de este universo, es necesario para la conservación del género humano que se dé una circulación de sustancia entre los hombres, los animales y los vegetales, entonces el mal particular de un individuo contribuye al bien general; muero y soy comido por los gusanos, pero mis hermanos, mis hijos vivirán como yo he vivido y hago, para todos los hombres, por orden de la naturaleza, lo que hicieron voluntariamente Codro, Curcio, Leónidas, los Decios, los Filenos[68] y otros miles en aras de una pequeña parte de los hombres.

Para volver al sistema que vos atacáis, creo que no cabe examinarlo convenientemente sin distinguir con esmero entre el mal particular, cuya existen-

[68] Codro, rey de Atenas, se hizo asesinar por los dorios, para evitar que su pueblo fuera invadido y el enemigo se retirase al acatar un oráculo que habría profetizado su derrota si ocurría tal cosa. Curcio también se sacrificó para evitar la desgracia pronosticada por un oráculo. Leónidas, rey de Esparta, murió heroicamente durante la batalla de las Termopilas. Publio Decio Mus obtuvo una victoria para Roma ofreciéndose a los dioses telúricos y luego su hijo repitió esta *devotio* en la batalla de Sentino. Los Filenos, hermanos cartagineses, prefirieron ser enterrados vivos antes que ceder un ápice de su territorio.

cia nunca ha sido negada por filósofo alguno, y el mal general negado por el optimista. No se trata de saber si cada uno de nosotros sufre o no, sino si era bueno que el universo existiese y si nuestros males eran inevitables en su constitución. De esta forma, la simple adición de un artículo parece hacer mucho más exacto el aserto en cuestión y, en lugar de *todo está bien,* sería mejor decir: *El todo está bien, o todo está bien para el conjunto.* Entonces se hace muy evidente que ningún hombre sabría dar pruebas ni en pro ni en contra; porque estas pruebas dependen de un conocimiento perfecto de la constitución del mundo y del objetivo de su autor, y este conocimiento se halla de un modo incontestable muy por encima de la inteligencia humana. Los auténticos principios del optimismo no pueden deducirse ni de las propiedades de la materia, ni de la mecánica del universo, sino sólo por inducción de las perfecciones de Dios, que lo preside todo; de suerte que no se prueba la existencia de Dios por el sistema de Pope, sino el sistema de Pope por la existencia de Dios, e indiscutiblemente de la cuestión de la providencia se deriva la del origen del mal. Si estas dos cuestiones no han sido mejor tratadas, tanto la una como la otra, se debe al hecho de que siempre se ha razonado tan mal sobre la providencia, que lo absurdamente dicho ha embrollado mucho todas las consecuencias que cabía extraer de este gran y consolador dogma.

Los primeros que han echado a perder la causa de Dios son los sacerdotes y devotos, quienes no soportan que se haga nada según el orden establecido, sino que hacen intervenir siempre a la justicia divina en acontecimientos <CC IV 46> puramente naturales y, para estar seguros de su hecho, condenan y castigan a los malvados, prueban o recompensan a los buenos indiferentemente con bienes o males, según el acontecimiento. Yo no sé si se trata de una buena teología, pero entiendo que es una mala manera de razonar, de fundar indiferentemente sobre el pro y el contra las pruebas de la providencia, y de atribuirle sin elección todo cuanto se haría igualmente sin ella.

Los filósofos, a su vez, no me parecen mucho más razonables, cuando les veo culpar al cielo de que no son impasibles, clamar que todo está mal

cuando tienen dolor de muelas, o son pobres, o si se les roba, encargar a Dios, como dice Séneca, de la custodia de su equipaje[69]. Si algún trágico accidente hubiera hecho perecer a Cartouche[70] o César en su infancia, se habría dicho: «¿qué crimen han cometido?». Estos dos tunantes vivieron y decimos: «¿por qué se les dejó vivir?». Bien al contrario, un devoto dirá en el primer caso: Dios quería castigar al padre quitándole a su hijo; y en el segundo: Dios conservó al niño para castigo de su pueblo. Así, al margen del partido que tome la naturaleza, la providencia siempre tiene razón entre los devotos, y siempre se equivoca entre los filósofos. Quizá en el orden de las cosas humanas ni se equivoque ni lleve razón, porque todo se atiene a la ley común, y no hay excepción para nadie. Es de creer que los acontecimientos particulares no son nada aquí abajo a los ojos del señor del universo, que su providencia es tan sólo universal, que se contenta con conservar los géneros y las especies, y con presidirlo todo sin inquietarse por la manera en que cada individuo pase su corta vida. ¿Acaso un rey sabio que quiera que cada cual viva feliz en sus Estados tiene necesidad de informarse sobre si las tabernas son buenas? El transeúnte murmura una noche cuando son malas y ríe el resto de sus días por una impaciencia tan desplazada. «Porque la naturaleza nos ha ofertado un alojamiento para hacer una etapa, no para residir en él. »[71]

Para pensar certeramente al respecto, se diría que las cosas deberían ser consideradas relativamente en el orden físico y absolutamente en el orden moral: de suerte que la mayor idea que me puedo hacer de la providencia es que cada ser material esté dispuesto lo mejor que sea posible con respecto al todo, y cada ser inteligente y sensible lo mejor que sea posible con respecto a él mismo; esto significa en otros términos que para quien siente su existencia debe valer más ser que no ser. Pero <CC IV 47 >

[69] Cf. Séneca, *Sobre la providencia,* VI, 1.

[70] Célebre bandolero del siglo XVIII, en torno al cual se forjó la leyenda de que repartía entre los pobres lo robado a los ricos.

[71] Esta cita de Erasmo está sacada del libro de Séneca, *Sobre la vejez,* XXIII, 84.

hay que aplicar esta regla a la duración total de cada ser sensible, y no a algunos instantes particulares de su duración, tal como la vida humana, lo que muestra cuán relacionada está la cuestión de la providencia con la de la inmortalidad del alma en la que tengo la dicha de creer, sin ignorar que la razón puede dudar de ello, y con la de la eternidad de las penas en que ni vos ni yo, ni ningún hombre que piense bien de Dios, creeremos jamás.

Si reduzco estas cuestiones diversas a su principio común, me parece que todas ellas se relacionan con la de la existencia de Dios. Si Dios existe, es perfecto; si es perfecto, es sabio, poderoso y justo; si es justo y poderoso, mi alma es inmortal; si mi alma es inmortal, treinta años de vida no son nada para mí, y quizá sean necesarios para el mantenimiento del universo. Si se está de acuerdo con la primera proposición, nunca se socavarán las otras; si se la niega, ¿de qué sirve polemizar sobre sus consecuencias?

Ni el uno ni el otro nos hallamos en este último caso. Lejos de que pueda presumir nada parecido por vuestra parte leyendo la colección de vuestras obras, la mayoría me brindan las ideas más grandes, más dulces y más consoladoras sobre la divinidad, y prefiero sobremanera un cristiano de vuestro talante que a uno del de La Sorbona.

En cuanto a mí, os confesaré ingenuamente que ni los pros ni los contras relativos a esta importante cuestión me parecen demostrados por las luces de la razón y que, si el teísta no funda su sentimiento sino sobre probabilidades, el ateo, menos preciso todavía, no me parece fundar el suyo sino sobre las posibilidades contrarias. Además, las objeciones por una y otra parte son siempre insolubles, porque versan sobre cosas acerca de las cuales el hombre no tiene una idea verdadera. Suscribo todo esto y, sin embargo, creo en Dios con tanta fuerza como no creo en ninguna otra verdad, porque creer y no creer son las cosas del mundo que menos dependen de mí, pues la duda es un estado demasiado violento para mi alma, de suerte que, cuando mi razón fluctúa, mi fe no puede permanecer mucho tiempo en suspenso y se determina sin ella, hasta que finalmente mil motivos de pre-

ferencia me atraen hacia el lado más consolador y añaden el peso de la esperanza al equilibrio de la razón[72].

Recuerdo que nada me ha impresionado tanto en toda mi vida, respecto a la combinación casual del universo, como el vigésimo primer pensamiento filosófico[73], donde se muestra mediante las leyes del análisis de la suerte[74] que, cuando la cantidad de lanzamientos es infinita, la dificultad del acontecimiento queda suficientemente compensada por la multitud de los lanzamientos y que, por consiguiente, el espíritu debe sorprenderse más por la hipotética duración del caos que por el nacimiento real del universo. A mi modo de ver, esto es lo más contundente que se ha dicho sobre esta polémica, siempre que se suponga al movimiento como algo necesario. Por lo que a mí respecta, declaro que ignoro si el sentido común puede dar en este punto una respuesta, ni verdadera ni falsa, salvo la de negar como falso lo que no se puede saber, esto es, que el movimiento sea consustancial a la materia. Por otra parte, no me consta que nunca se haya explicado por el materialismo la generación de los cuerpos organizados y la perpetuidad de los gérmenes; pero la diferencia entre estas dos posiciones opuestas es que, si bien tanto la una como la otra me parecen igualmente convincentes, sólo la última me persuade. Por lo que atañe a la primera, si se me dijera que *La*

[72] Kant, que tan impresionado quedó por la lectura de Rousseau, escribirá en *Los sueñas de un visionario, esclarecidos por los de la metafísica:* «La balanza de nuestra razón, sin embargo, no es del todo imparcial y uno de sus brazos (aquel que porta la inscripción "esperanza de futuro") cuenta con una ventaja mecánica merced a la cual aquellas consideraciones aun livianas, que caen en su platillo, logran alzar en el otro especulaciones de mayor peso específico. Ésta es la única inexactitud que no puedo, ni tampoco quiero, eliminar» (Ak., D, pp. 349-350). Respecto a este pasaje kantiano recomiendo leer los comentarios de Javier Muguerza (*La razón sin esperanza,* Taurus, Madrid, 1977, p. 63) y Ernst Bloch *(El principio esperanza,* Aguilar, Madrid, 1977-1980, vol. D, pp. 426-427). Cf. Roberto R. Aramayo, «Las (sin)razones de la esperanza en Javier Muguerza e Immnauel Kant», *Isegoría* 30 (2004) pp. 91-105.

[73] Se refiere a los *Pensamientos filosóficos* (1746) de Diderot.

[74] El cálculo de probabilidades fue tratado por Pascal y Format en 1753.

Herniada ha sido compuesta mediante una colocación fortuita de caracteres tipográficos, yo lo negaría sin titubear; es más posible para la suerte hacerlo que mi espíritu crea tal cosa, y siento que hay un punto donde las imposibilidades morales equivalen para mí a una certeza física. Pueden hablarme de la eternidad del tiempo, que yo no he recorrido, así como de la infinidad de lanzamiento, que no he contado en absoluto; y mi credulidad, tan escasamente filosófica como se quiera, triunfará por encima de la propia demostración. Esto no quita que se pueda llamar «prejuicio» a lo que yo denomino «prueba del sentimiento», y no pretendo imponer como un modelo este tesón en la creencia; mas, con una buena fe acaso sin parangón, la presento como una invencible disposición de mi alma, que nada podrá nunca rebasar, de la que hasta el momento no me quejo y que no puede atacarse sin crueldad.

He ahí una verdad de la que partimos ambos, sobre la base de la cual vos sentís cuán sencillo es defender el optimismo <CC IV 48 > y justificar la providencia, sin que sea necesario repetiros los argumentos refutados, pero sólidos, que se han vertido con frecuencia a propósito de esta cuestión. Con los filósofos que no compartan tal principio no cabe polemizar sobre estas materias, porque lo que no es sino una prueba del sentimiento, para nosotros, no puede convertirse para ellos en una demostración, y no es un discurso razonable decirle a un hombre: «debéis creer esto, porque yo lo creo». Por su parte, ellos tampoco deben polemizar con nosotros sobre estas mismas materias, al no ser sino corolarios de la proposición principal que un adversario honesto apenas se atreve a oponerles, y a su vez se equivocarían al exigir que les pruebe el corolario independientemente de la proposición que le sirve de base. Además pienso que no lo deben hacer por otra razón, a saber, lo inhumano que resulta perturbar las almas apacibles y afligir en vano a los hombres, cuando lo que se les pretende enseñar no es ni cierto ni útil. En una palabra, pienso, siguiendo vuestro ejemplo, que no se debería atacar con demasiada contundencia la superstición que perturba a la sociedad, ni tampoco respetar en exceso a la religión que la sostiene.

Pero estoy tan indignado como vos de que la fe de cada cual no disfrute de una libertad plena y que el hombre ose controlar el interior de las conciencias donde no sabría penetrar, como si dependiera de nosotros creer o no creer en materias donde la demostración no tiene lugar y nunca cupiese someter la razón a la autoridad. ¿Acaso tienen los reyes de este mundo alguna manera de inspeccionar el otro? ¿Acaso tienen el derecho de atormentar a sus subditos aquí abajo, para forzarles a ir al paraíso? No, todo gobierno humano queda limitado por su propia naturaleza a los deberes civiles y, pese a lo que haya podido decir el sofista Hobbes[75], cuando un hombre sirve bien al Estado, no debe rendir cuentas a nadie sobre la manera en que sirve a Dios.

Ignoro si este Ser justo dejará de castigar algún día toda la tiranía ejercida en su nombre, pero al menos estoy seguro de que no la compartirá y que no regateará la dicha eterna a ningún incrédulo virtuoso y de buena fe. ¿Acaso puedo dudar, sin ofender su bondad e incluso su justicia, que un corazón recto no redima un error involuntario, y que las costumbres irreprochables no valgan los mil cultos extraños prescritos por los hombres y rechazados por la razón? Diré más: si pudiera comprar las obras a expensas de mi fe y compensar a fuerza de virtud mi presunta incredulidad, no titubearía un instante y preferiría poder decirle a Dios: <CC IV 49> *Hice sin pensar en ti el bien que te resulta grato y mi corazón seguía tu voluntad sin conocerla,* antes que decirle: *Te amaba y no he cesado de ofenderte; te he conocido, pero no he hecho nada por complacerte.*

Existe, lo reconozco, una especie de profesión de fe que las leyes pueden imponer, pero al margen de los principios de la moral y del derecho natural, debe ser puramente negativa, porque pueden darse religiones que ataquen los fundamentos de la sociedad y hay que comenzar por exterminar estas religiones para asegurar la paz del Estado. Entre los dogmas a proscribir, la intolerancia es sin duda el más odioso; pero hay que llegar a su fuente, porque los

[75] Cf. *Leviatán,* cap. XXXI y *Del ciudadano,* cap. XXV.

fanáticos más sanguinarios cambian de lenguaje según la fortuna, limitándose a predicar paciencia y dulzura cuando no son los más fuertes. Así, califico de intolerante por principio a todo aquel que se imagina que no cabe ser hombre de bien sin creer todo cuanto él cree y condena sin piedad a todos los que no piensan como él. Desde luego, los fieles se inclinan raramente a dejar en paz en este mundo a los réprobos; y un santo que cree vivir con condenados anticipa con gusto el oficio del diablo. De haber incrédulos intolerantes, que quisieran forzar al pueblo a no creer en nada, no los rechazaría menos severamente que a quienes le quieren forzar a creer en todo cuanto les place.

Me gustaría que en cada Estado hubiera un código moral, o una especie de profesión de fe civil, que contuviera positivamente las máximas sociales que cada cual estaría obligado a admitir, y negativamente las máximas fanáticas que estaría obligado a rechazar, no como impías, sino como sediciosas. Así, toda religión que fuera compatible con el código sería admisible, la que no lo fuera quedaría proscrita y cada cual sería libre de no tener otra que el propio código. A mi modo de ver, esta obra, hecha con esmero, sería la más útil que jamás se haya realizado y quizá la única necesaria para los hombres. He ahí un tema digno de vos. Desearía apasionadamente que quisierais emprender esta obra y adornarla incluso con vuestra poesía, a fin de que cada cual pudiese aprenderla fácilmente, portándose desde la infancia en todos los corazones esos sentimientos de dulzura y humanidad que brillan en vuestros escritos, y que faltan siempre entre los devotos. Os exhorto a meditar sobre este proyecto, que debe complacer al menos a vuestra alma. Vos, que nos habéis dado en vuestro Poema sobre la religión natural <CC IV 50 > el catecismo del hombre, danos ahora en el que os propongo el catecismo del ciudadano. Se trata por lo demás de una materia para meditar durante largo tiempo y podéis reservarla para la última de vuestras obras, a fin de coronar con un beneficio para el género humano la más brillante carrera que haya recorrido nunca un hombre de letras.

No puedo dejar de señalar a este propósito una oposición bien singular entre vos y yo en el tema de esta carta. Colmado de gloria y desengañado

de vanas grandezas, vivís libre en el seno de la abundancia; seguro de la inmortalidad, filosofáis apaciblemente sobre la naturaleza del alma; y si el cuerpo o el corazón sufre, tenéis a Tronchin[76] como médico y amigo. Pese a ello no encontráis más que mal sobre la tierra. Mientras que yo, un hombre oscuro, pobre, solitario y atormentado por un mal sin remedio, medito con placer en mi retiro y encuentro que todo está bien. ¿De dónde provienen estas aparentes contradicciones? Vos mismo lo habéis explicado: vos disfrutáis, pero yo espero, y la esperanza lo embellece todo.

Terminar esta tediosa carta me apena tanto como a vos acabarla. Perdonadme, gran hombre, un celo acaso indiscreto, pero que no se desahogaría con vos si os estimase menos. No quiera Dios que yo pretenda ofender a aquel de mis contemporáneos cuyos talentos más admiro y cuyos escritos mejor hablan a mi corazón, pero se trata de la causa de la providencia, de la que yo aguardo todo. Tras haber encontrado durante tanto tiempo consuelo y entereza en vuestras lecciones, me resulta duro que ahora me hurtéis todo esto para no brindarme sino una esperanza incierta y nebulosa, más como un paliativo actual que como una compensación en el porvenir. No, yo he sufrido demasiado en esta vida para no esperar otra. Todas las sutilezas de la metafísica podrán agriar mis dolores, mas no quebrantarán en modo alguno mi fe en la inmortalidad del alma y una providencia bienhechora. Yo la siento, la creo, la quiero, la espero, la defenderé hasta mi último suspiro y será, entre todas las polémicas que haya sostenido, la única donde no quede olvidado mi interés.

[76] El genovés Théodore Tronchin, uno de los médicos más afamados del siglo XVIII, cuidó a Voltaire durante más de sesenta años.

6. (592) A Sofía d'I Houdedot[77]

Montmorency, 17 de diciembre de 1757

[Ese invierno Rousseau acaba de abandonar su residencia en L'Hermitage, tras haberse quebrado los lazos de amistad que le unían a su anfitriona, la señora d'Epinay, algo que le fue afeado por Grimm y Diderot como una

[77] Élisabeth-Sophie, Françoise, Lalive de Bellegarde, condesa d'Houdedot (1730-1813), era prima hermana de la señora d'Epinay, de la que también se convirtió en cuñada cuando se casó con el conde d'Houdedot en 1748, no por amor, sino para mejorar su posición social entroncando con una noble familia normanda. El conde era oficial y las exigencias del servicio le hacían estar con mucha frecuencia lejos del hogar conyugal. Además, nunca dejó de mantener una relación establecida con anterioridad a su matrimonio. Por eso, siempre que se guardaran las apariencias y no se suscitara el escándalo, no vio con malos ojos que su mujer tuviera como amante desde 1752 al marqués Saint-Lambert. Éste ausentó en 1756 para participar en la guerra de los Siete Años y antes de partir le aconsejó a su amada frecuentar al solitario Rousseau, que aún vivía entonces en L'Hermitage, situado a sólo unos kilómetros de Eaubonne, donde Sofía decidió alquilar una casa de campo. Rousseau declaró su encendido amor a la condesa en mayo de 1757 y se desató una compleja relación apasionada, que coincidió con la elaboración de *La nueva Eloísa* y que se alimentó de los encuentros mantenidos entre ambos hasta julio del mismo año, fecha en que regresó Saint-Lambert. En sus *Cartas morales* Rouaseau encontró una manera para hacer el duelo de su pasión hacia Sofía, «el primer y único amor de toda mi vida», según señala en Las *confesiones (OC,* I, p. 439).

muestra de ingratitud. Se instalará en Montmorency; donde alquilará una casita con jardín. Aquí terminará La nueva Eloísa *y meditará sobre su* Profesión de fe del vicario saboyano. *Luego, mientras dura la reparación de su morada, los duques de Luxemburgo le prestarán su pequeño castillo en aquellos dominios donde Rousseau soñará con el* Emilio.]

<CC IV 393 > Por fin soy libre y puedo retomar el carácter franco e independiente que me ha otorgado la naturaleza. Si lo hubiera conservado siempre, todo el mundo estaría contento conmigo y yo lo estaría aún más. Toda mi culpa se reduce a haber cedido a los ruegos de una fingida y engañosa amistad, a la (pe hay que resistirse siempre. Mas no reconocí la trampa o me atrajo esa voz de sirena. Ciertamente podría no haber topado con una amistad falsa y pérfida, pero siempre habría encontrado cadenas y nunca hubiera podido ser más que un mal esclavo. Era justo que tras haberme dejado arrastrar, muy a mi pesar, a casa de otro, sufriera la vergüenza de verme desahuciado y la pena de tener que abandonarla en el más crudo invierno. No hablemos más de la señora d'Épinay; desde que no dependo de ella, quiero olvidar sus entuertos, y estoy dispuesto a soportar la reprobación de sus amigos y de los míos por haberme comportado con la rectitud y la sinceridad que me son propias, haciendo lo que me debía a mí mismo. Si tuviese algún reproche que hacenne, sería el de haber disimulado durante demasiado tiempo mi justa indignación, mas no me tengo en menos estima por una deferencia que no me hubiese impuesto si el honor y la fe me resultasen menos inviolables.

Vos queríais que me fuese sin hacer ruido a vivir en casa de mi amigo[78]. ¿A santo de qué? ¿Acaso por haber estado alojado durante dieciocho meses en casa de otro, habría de pasar el resto de mis días de asilo en asilo sin atreverme a vivir en mi propia casa? ¿No era necesario pregonar una ruptura? ¿Acaso he

[78] La condesa le había recomendado mudarse a casa de Diderot sin aspavientos.

hecho tal cosa? Nunca se me ha oído hablar de la señora d'Epinay sino elogiosamente, no con esos elogios irónicos y amargos que ella hace de mí en Ginebra, sino con aquellos que nacen de las verdades que le hacen el honor y la justicia que quiero expresarle. Me he referido a las incomodidades de la estancia el L'Hermitage durante el invierno, y lo he hecho de una forma bastante natural como para no hacer sospechar que mi retiro tuviera otro motivo. Tal era mi deber. El resto no me compete. Sabéis que yo había decidido, no por deber, sino por complaceros, hacer un viaje en la primavera para encubrir mejor <CC IV 394> mi retirada: pero al no consentir la señora d'Epinay que me quedara hasta entonces en su casa, ¿debía permanecer contra su voluntad? ¡Mudarme a casa de mi amigo! Eso hubiera significado deshacer por entero mi ámbito doméstico o llevarlo a su casa[79]. Conocéis bastante bien mi situación, la suya, el humor de su mujer, como para estar segura de que esto fuese factible, ¿o este deber tenía tanta importancia que cualquier otra consideración debía ceder ante él? Respecto a esto tengo algo que añadir. Todos aquellos a quienes he amado saben si les olvido durante sus adversidades; creo que puedo permitirme afanarme un poco menos en las mías. No hay que temer importunar a los amigos cuando sufren, mas cuando es uno mismo el que sufre, y ellos lo saben, hay que ser un poco más discreto.

Os creo un hombre honesto porque estáis entre mis amigos. Señora, al margen de cuánto aprecie vuestra amistad, yo pongo por delante la virtud; ésta me hace caro ante vos, y este amor no es el fruto de los sentimientos con los que me honráis, sino lo que les hizo nacer. Ojalá duren tanto como su causa. Vos misma me hacéis reafirmarme en ello; prometéis quererme mientras me creáis digno de estima; se trata de una condición sobrentendida de la amistad entre gente honesta, pero que se explícita muy raramente sin un motivo en particular. ¿Residiría ese motivo en la diferencia que suponéis entre nuestros principios? Sería extraño, porque me parece que la probidad no admite dos tipos y sólo las consecuencias pueden plegarse a la di-

[79] La madre de Teresa vivía con ellos.

versidad de los caracteres. Como quiera que sea, he aquí mis principios respecto a la cuestión en liza. El amor hacia uno mismo, así como la amistad que lo comparte, no tiene otra ley salvo la del sentimiento que lo inspira; por un amigo se hace todo como por uno mismo, no por deber, sino por placer, todos los favores que se le prestan son bienes que uno se hace a sí mismo, todo el reconocimiento que inspiran los que uno recibe de él son un dulce testimonio de que su corazón responde al nuestro. Esto es lo que le corresponde a cualquier amistad. Confieso que yo introduzco en todo esto distinciones poco frecuentes. Devorado por la necesidad de amar y de ser amado, y menos sensible para el resto de las necesidades, no deseo en absoluto que mis amigos se atormenten más que yo por mi pobreza, sino que me quieran tal como soy; no quiero que demuestren su apego en cuidados serviciales, sino en sentimientos; quiero que hagan valer su amistad mediante signos tan inherentes que no puedan tener otro motivo. Por eso entre todos los testimonios de amistad los favores se me antojan <CC IV 395> los menos estimables, porque cualquier hombre honesto los presta a quienes le son indiferentes y el único mérito es esperarlos de la humanidad. Por eso atiendo poco a los favores que se hacen con dinero, sobre todo cuando se publicitan. Porque de todos los sacrificios el dinero es aquel que cuesta menos dar y más recibir; así, entre dos amigos, el que da queda obligado con quien recibe; sin amistad, mil recelos pueden envenenar la pureza del favor; la vanidad, la ostentación, el interés de adquirir un esclavo a bajo coste y dar pie a un gran reconocimiento mediante pequeños favores, todo ello puede jugar su papel en esta fingida generosidad; pues no se trata sino de hostigar con dinero la mano de un hombre al que no le preocupa en absoluto y aprecia más una hora de su tiempo y de su libertad que todos los tesoros del mundo. ¿Acaso no se trata de poner a las despreciables dádivas que se le obliga a aceptar un precio que él ignora y del que sólo se le advierte cuando ya no puede rehusarlo, como esos desdichados que se ven reclutados después de haber recibido su compromiso como un obsequio? i Oh, amistad! ¿son éstos tus auténticos testimonios? ¡No tienes otros más gratos,

más sensibles, menos equívocos y que la vanidad no emula en absoluto! ¡Oh, amigo mío, quien quiera que seas, si hay en el mundo un corazón hecho para serlo y sentir todo lo que puede inspirarme, deja a un lado todos esos favores y limítate a quererme! No me hagas una casa en tus tierras para no visitarme mientras te dices: «ya lo tengo y no necesito cultivarlo». Hazme una casa en el fondo de tu corazón. Ahí es donde estableceré mi morada, ahí es donde quiero habitar toda mi vida, sin verme más tentado a salir que tú a desahuciarme. Búscame sin cesar y déjame buscarte; que lea en tus ojos la alegría que te causa mi presencia; hagamos mil paseos deliciosos en los que el sol se pone siempre demasiado temprano para una jornada pasada entre la inocencia y la simplicidad. Consuélame en mis penas, vuelca a tu vez las tuyas en mi seno, a fin de que nuestras cuitas sean para nosotros una fuente de placeres y que nuestra vida común esté entretejida por los favores recíprocos y los signos genuinos de amistad. ¿Qué pinta en todo esto la diferencia de fortuna y rango, si no es para volver más estimables a dos amigos que se hacen olvidar mutuamente su riqueza y su pobreza? Su amistad no cuenta los favores sino los sentimientos. Pero diréis, cuando <CC IV 396> se es tan poco sensible a las ofrendas, ¿por qué sufrir cuando se nos hacen? Sin duda no se las necesita cuando uno quiere permanecer libre. Mas, ¿qué corazón sensible no es débil jamás y puede resistirse siempre a las impertinencias de un amigo enfadado?

Cuando uno ha proclamado sus sentimientos a todo el mundo como yo he hecho siempre, y singularmente a la señora d'Epinay; cuando uno ha testimoniado que no tenía necesidad alguna de ofrendas ni de dinero, sino de amistad; cuando uno ha rechazado abierta y sinceramente esta moral mercenaria que multiplica los deberes de un reconocimiento interesado para atraerse nuevos benefactores, si todos los que nos son caros y que no quieren deshonrarnos, nos representan un obsequio aceptado como un deber hacia un hombre honesto al que afligiría un rechazo, creo que la propia honestidad nos hace consentir y ¿a quién cederá nunca el amor propio si no es a la tierna amistad? Hace algún tiempo me vi en esta situación ante el señor d'Holbach.

Se me obligó a recibir de él el producto de un libro del que su fortuna no le permitía prevalerse y del que su librero hubiera sido el único beneficiario. Esta ofrenda no fue la de un amigo a otro, sino la de un hombre honesto y acomodado hacia un hombre honesto e indigente, pues hacía cosas parecidas con gente a la que apenas conocía; fue un préstamo hecho por humanidad y es ésta a quien hay que devolverselo. ¿A qué pensáis que me obliga un favor semejante? Desde luego no a lisonjear vilmente al señor d'Holbach. Se trata de imitar su conducta y dar a otros a expensas de lo que me es necesario lo que él ha hecho por mí a expensas de lo que le sobraba. Vos, a la que alguna vez me atreví a llamar amiga mía, debéis disculpar esta confesión que la justicia y la verdad arrancan a un honesto hombre envilecido; no lisonjeo al rico, pero no rechazo a los pobres. Mi puerta nunca se ha cerrado a toda suerte de desdichados que han venido a implorar mi aval, mis cuidados, mi bolsa o mis consejos; ninguno se ha marchado descontento. Así es cómo me esfuerzo por mantener en la medida de mis posibilidades ese tráfico de favores que constituye el vínculo de la sociedad. Mientras la calumnia no me hurte los corazones de mis amigos, me dejaré tratar públicamente de ingrato, sin rechistar, pero trataré de ser un bienhechor en secreto. Sé que hay favores que pretenden un reconocimiento directo y ningún corazón lo dispensará más vivamente que el mío. Pero, ¿por qué unos favores a los que no soy sensible exigirían de mí el mismo pago que los que me son tan gratos? ¿Pagaría con los mismos sentimientos el oneroso ahorro de dos años de alquiler y los saludables <CC IV 397> consejos que me devuelven a los brazos de mi amigo? Me equivoco, se pretendió darme también a un amigo; ¡un amigo! ¡El muy pérfido! Sólo esperaba el retorno de mi confianza para colmar su ingratitud y sus perfidias[80]. No hablemos más. Me han perdido; me harán perder a otros que no desconfíen y ésta será la señal más perceptible de su furor en contra mía.

[80] La gran amistad mantenida con Diderot se fue degradando paulatinamente desde que en marzo de 1757 Rousseau se sintió aludido por una frase de *El hijo natural:* «sólo el malvado está solo» (cf. el libro IX de las *Confesiones.*, *OC,* I, p. 455).

Aunque no se trate aquí de saber si el que me sirve a su modo y no al mío tiene a la vista mi interés o el suyo, ni hasta qué punto debo sentirme obligado en tal caso, he creído un deber exponeros mis principios al respecto a fin de que podáis conocer sobre qué se funda la diferencia entre mis máximas y las de esa multitud de ingratos que predican por un vil interés el reconocimiento del avaro y ni siquiera reconocen al hombre sensible; por lo que a mí respecta, sólo me conmueven los favores que portan el auténtico carácter de la amistad; para quien me presta favores que me son caros, soy el más agradecido de los hombres; pero si se quisiera encadenarme con millones mi corazón quedaría tan libre como antes. ¿Por qué debería gratitud a los que no me causan el menos placer? No sé si estas máximas son las de la ingratitud, pero a buen seguro no son las de la codicia y me precio de tener un corazón que no se puede comprar.

La amistad que ha dejado de serlo aún conserva sus derechos; bien lo sé. Mas, ¿cómo puede acabar una verdadera amistad? Cuando se ha tenido la desgracia de equivocarse en su elección, es una segunda desdicha volver a incurrir en un error tan grato. Cuando se dan calumniadores y traidores entre quienes uno ha creído sus amigos, ¿qué sentimiento cabe rendirles y, cuando no se den sino malvados para con los demás, acaso el malvado sabe amar algo y puede resultar amable a las gentes de bien? ¿Cómo mantendré lazos que encuentro ya rotos? ¿Cómo podré amar aún lo que he dejado de apreciar? ¿Qué habría para satisfacer las reglas de la conducta, fingiría sentimientos que ya no tengo? ¿Sería falso para ser un hombre honesto y sacrificaría la franqueza a las conveniencias? No, señora mía, no, me consta que en el mundo se han establecido reglas para suplantar los sentimientos, pero los míos son tal como deben ser y no tienen necesidad de disfrazarse. No sé dar muestras de afecto y estima a las gentes que he dejado de querer y que desprecio, y si les debo gratitud, estoy dispuesto a hacer por ellos cualquier cosa salvo la de continuar siendo deudo suyo y brindarles testimonios de amistad desmentidos <CC IV 398> por mi corazón. No deja de haber grandes diferencias en la conducta que me impongo para con ellos

y la que debo tener con el resto del mundo, porque la confianza, los desahogos, la familiaridad y todo lo que la intimidad en el trato me haya podido mostrar en lo tocante a los defectos y vicios de mi amigo, así como los secretos que me haya podido confiar, deben quedar eternamente ocultos al público tras la ruptura de nuestras relaciones y ni siquiera debo convertirlos en armas defensivas, si llega a calumniarme. Es un deber desenmascarar y perseguir a los bribones por doquier, pero carezco de este derecho frente al bribón que tuve la desgracia de querer sin conocerlo. La razón de ello es que se destruiría todo el encanto de la amistad si pudiera temerse que alguna vez se volviese nociva, y ¿cómo el más dulce sentimiento del mundo podría servir de instrumento para odiar? *No empapes tu cuchillo en leche,* decía Pitágoras[81]; se me antoja que este misterioso precepto debe aplicarse a las amistades rotas. ¿Qué alma honesta y sensible podría adoptar esta horrible máxima de vivir entre amigos como si algún día fuesen a convertirse en enemigos? Bien al contrario, cuando se han convertido en enemigos deben acordarse continuamente de su antigua amistad, y esto basta para dispensar a los amigos de esa espantosa prudencia que introduce la desconfianza y la reserva en el seno de la intimidad.

Ignoro si comprendéis algo de toda esta verborrea; yo acabo de releerla y no comprendo nada. Pero se me va la cabeza, mi alma y mi razón no saben ya qué decir, y no me siento con fuerzas para recomenzar. Excusad mi desorden, no me instruí para hacer mi apología y no supe prever que un día tendría necesidad de hacerla.

Retorno a vuestra carta donde fundáis la estima que parecéis conservar por mí sobre lo que soy para vuestros amigos. No, señora, no se trata de lo que deba ser con respecto a vuestros amigos, sino de que yo sea vuestro amigo. Desde que me ofertasteis este título creo haber hecho bastante para merecerlo y no perderlo. Debo ceder el primer puesto a quien os es tan

[81] En realidad aforismo más parecido sería éste: «No atices el fuego con un cuchillo» (Diógenes Laercio, *Vida y doctrina de filósofos ilustres,* VID, 17-18).

querido, vos me habíais prevenido y yo consentí[82]. Pero hecha esta excepción, ocupar un segundo puesto tras cualquier otra amistad es algo indigno de mi corazón y lo rechazo. Me resulta imposible olvidar la estima que me debéis y el afecto que me habéis prometido. Poseo un alma demasiado sensible y soy excesivamente infeliz para carecer de orgullo. No os pido gracia, sino justicia, y si vos me la negáis, ¿de quién debo esperarla en el mundo? <CC IV 399>

Hablemos sin rodeos; mi amistad se vuelve una carga para vos y me doy cuenta de ello. Adivino también la causa y mis funestos presentimientos se verán harto verificados. Conocía y, os lo dije, la suerte que me granjeaba al obedecer vuestras órdenes; estaba seguro de que al daros un amigo tan poco digno de ese nombre, este amigo tan sensible y tan agradecido os utilizaría como a todo el mundo, y continuaría despojándome de todos los amigos que yo le he proporcionado, es decir, todos los amigos suyos que lo fueron antaño míos[83]; al fin está contento y con eso queda dicho todo. Si hubiese gastado

[82] Se trata de Jean-François, marqués de Saint-Lambert (1716-1803), amante de la condesa desde 1752 hasta su muerte, acaecida más de medio siglo después. El 29 de septiembre Sofía había escrito a Rousseau lo siguiente: «Si la viveza de un sentimiento que vos conocéis y que me une a un ser del que soy inseparable sustrae algo en mi corazón a la perfección de la amistad, todavía queda un resto para vos en mi corazón, bastante dulce y tierno para que me correspondáis en los sentimientos que puede concederos y no me reprochéis aquellos de los que no puedo disponer; si el amor y la amistad reunidos en mi corazón para un solo objeto desde hace cinco años y para toda mi vida ocupan la parte más sensible de mi alma, no me dejan sin sentimientos para el mérito y la virtud y para un corazón sensible que me ha prometido amistad y para quien yo conservaré toda mi vida todo aquello de lo que pueda ser susceptible; creedme que vuestra amistad me es preciosa, que la deseo para mí y que la quiero para el objeto que me cautiva, pues es un bien que quiero compartir con él» *(CC* 530, PV, pp. 267-268; cf. *Confesiones, OC,* I, pp. 440 y ss.). Saint-Lambert había conquistado anteriormente a la marquesa de Chátelet, deshancando de tal puesto corno amante al mismísimo Voltaire.

[83] Este reproche se dirige a Grimm (1723-1807); cf. *Confesiones, OC,* I, p. 469. Rousseau había conocido al barón en 1749 y les acercó su común delectación por la música (cf. *OC,* I, p. 352).

cien francos por él, sería un ingrato; pero yo le concedí bienes de un valor inestimable, le hice participe de todo cuanto constituía la felicidad de mi vida y, para recompensarme, me ha despojado de todo, me ha reducido a la desesperación y él queda como un hombre honesto. ¡Oh, gentes de mundo! Dignos tasadores de las virtudes, de los vicios, de la gratitud y de la amistad, si así son vuestros personajes honestos, os merecéis amigos de semejante laya.

Volvamos a vos, señora: tras hablaros de él en una de mis cartas, auguré de vuestro silencio lo que me cabía esperar y el tono de vuestra última carta me lo ha confirmado plenamente. Dejad entonces de seguir utilizando conmigo las conveniencias y el comportamiento que yo no empleo con nadie; no hilvanéis una ruptura insensible, sino consumarla sin paliativos, de una manera digna de vuestra franqueza y de la estima que me debéis. Deberíais conocer mi corazón mejor que nadie, pues acabo de exponeros mis principios; además creo que no ignoráis que mi afecto hacia vos seguirá intacto al margen de que no se vea correspondido por vuestra parte, siéndome igualmente imposible odiaros u olvidaros sea cual fuere el trato que me dispenséis. Hacedme al menos la justicia de creer que sabré soportar mis males y vuestra indiferencia con el mismo corazón que supo degustar su dicha y vuestra amistad. Sofía, no quiero deciros nada más, puedo perder esta amistad que me fue tan grata, mas no sabría dejar de ser digno de ella.

Considerad cuántas circunstancias os invitan a desembarazaros de los restos de una relación inoportuna. Solo y relegado en mi retiro, únicamente os tengo a vos en el mundo y, al abandonarme como los demás, no haréis más que imitar a muchas personas honestas a las que quiero y respeto aunque me hayan abandonado. Mis numerosos enemigos, mañosos, hábiles y menos delicados que yo sabrán hacer buena su causa a mis expensas; yo, solo, alejado, sin correspondencia, sin otro defensor que la verdad oculta, <CC IV 400 > quedaré expuesto a la reprobación universal, sin saberlo ni preocuparme por ello. Vos no sois de los que consienten que se ultrajen a sus amigos en su presencia sin decir nada. ¿Por qué os granjearíais inútilmente enemigos al tomar mi defensa en solitario, con lo cual os expondríais a compartir la censura en lugar

de librarme de ella? ¿No significaría dar nuevo pábulo a la calumnia y a la causa de mis acusadores el esforzaros en justificarme?

Añadid a todo esto que mis infortunios me han vuelto más difícil y orgulloso; no quiero a un amigo que se esconda o sea generoso a medias; quiero que se honre de mi amistad aunque todo el mundo la desdeñe y encuentro más honesto romper enteramente conmigo que ampararme débilmente. Reclamo ante todo la estima que me es debida. Sumido en mi adversidad no es tiempo de poner condiciones a la amistad que se me testimonia; y bajo cualesquiera circunstancias mi amigo no debe suponer en absoluto que nunca pueda dejar de merecer su estima. En una palabra, creo que los deberes de la amistad aumentan con el peligro de cumplir con ellos. Es así como yo amo; y quien no tenga el coraje de quererme igual debe renunciar a mí, me causará menos pena y tendré menos queja de él.

Quizá en el estado en que me encuentro sea bueno para mí que todos mis amigos me abandonen así. Sólo por ellos me apegaba a la vida y, al sentirme tan cerca de abandonarla, ¿no es el momento de renunciar a todo cuanto podría hacermela cara?

Entiendo que a vuestro buen corazón puede resultarle difícil decirle al amigo que habíais buscado que ha perdido ese título. He hallado el modo de hacerlo. Guardad silencio como toda respuesta; yo entenderé este lenguaje y no os importunaré más. Si contrariamente a mi previsión y mis consejos vuestra amistad se obstina contra mi infortunio, la primera carta que me venga de vos me anunciará mi felicidad incluso antes de abrirla y, después de tantos tormentos y angustias, al ver vuestra escritura, todavía tendré un momento de puro gozo en mi vida.

Adiós Sofía; adiós mi querida y digna amiga; despedidme de vuestro amigo. Nunca olvidaré que ambos me habéis enseñado a estimarme a mí mismo y a valorar mi propio aprecio. ¡Ojalá podáis saborear siempre el uno por el otro los encantos que encontré en vuestra amistad! Ojalá sepáis encontrar en vuestras relaciones corazones más auténticos, más rectos, más sensibles, más amigos de la virtud o al menos más dichosos que el mío.

7. Cartas morales[84]

(Finales de 1757 o comienzos de 1758)

[En el cuarto libro del Emilio *encontramos pasajes enteros de sus* Cartas morales, *que seguramente su destinatario:, Sofía d'Houdedot, nunca tuvo entre sus manos, pero que sí deben reflejar sus conversaciones. El 31 de octubre de 1757 Rousseau le dijo esto a su interlocutora: «Me ocupo de la mo-*

[84] El propio Rousseau las llamó así en su carta del 15 de enero de 1758 a Sofía d'Houdedot (cf. *CC* 609, V, p. 21). En diciembre de 1757, mientras realiza una copia de su *La nueva Eloísa* que ha prometido a la condesa, Rousseau le dice a ésta: «De vez en cuando, para divertirme, sueño en nuestros principios morales y a veces traslado algunas palabras al papel» (cf. *CC* 587, IV, p. 384).

Las cartas 2, 3 y 4 fueron publicadas por primera vez en *Oeuvres et correspondance inédites de J.-J. Rousseau* (ed. Streckeisen-Moultou), París, 1861, pp. 135-161, bajo el título de *Cartas sobre la virtud y la felicidad.* Las otras tres fueron publicadas por Eugéne Ritter, bajo el título de *Cartas inéditas de J.-J. Rousseau a la señora d'Houdedot,* en *Verhandlungen der neunundreissigsten Versammlung deuetcher Phiblogen un Schulmannerin Zurich,* Leipzig, 1888, pp. 320-335.

Henri Gouhier acabó editando todas ellas, bajo el rótulo de *Cartas morales,* en el tomo IV de las *Oeuvres completes,* publicadas por Gallimard en 1969. Esta paginación es la que se recoge aquí como referencia original.

ral y pienso en vos. Siento más que nunca que la virtud sublime y la santa amistad son el bien supremo de los hombres, aquello por lo que hay que afanarse para ser feliz. Vos me habéis vuelto la una y la otra todavía más queridas por el deseo de merecer los sentimientos con que me honráis» (cf. CC *554, IV, p. 322). La introspección del fuero interno y la frecuentación de la naturaleza serán sus claves para encontrar el equilibrio moral.]*

<0C IV 1081> Venid, mi querida y digna amiga, a escuchar la voz de quien os ama; ella no es en absoluto, vos lo sabéis, la de un vil seductor; si alguna vez mi corazón se extravió en deseos merced a los cuales me hicisteis sonrojar, al menos mi boca no intentó en modo alguno justificar mis extravíos y la razón travestida en sofismas no prestó nunca su ministerio al error; el vicio humillado se calló en aras del sagrado nombre de la virtud; la fe, el honor, la santa verdad no fueron ultrajados en mis discursos; al inhibirme de conferir a mis faltas nombres honestos, impedía que la honestidad saliera de mi corazón, abierto a las lecciones de prudencia que os dignasteis hacerme oír; ahora es mi turno, oh Sofía, me toca devolveros el valor de vuestros cuidados y, como habéis conservado mi alma para los valores que apreciáis, quiero imbuir la vuestra de aquellas que acaso todavía le sean desconocidas. Al sentirme feliz por no haber prostituido jamás mi pluma ni mi boca con la mentira, me siento menos indigno de oficiar hoy como mediador de la verdad ante vos.

Evocando la ocasión en que me pedisteis reglas morales para vuestro uso, no puedo dudar que practicasteis entonces una de las más sublimes y que, en el peligro al que me exponía una ciega pasión, me invitabais más a mi instrucción que a la vuestra. Sólo un canalla puede exponer los deberes ajenos esquivando los suyos o plegar la moral a sus pasiones y vos, que me honráis con vuestra amistad, bien sabéis que con un corazón débil no albergo el alma de un malvado. Esforzándome por cumplir hoy con la noble tarea que <OC

IV 1082> me habéis impuesto, os brindo un homenaje que os es debido. La virtud me es mucho más querida desde que la he recibido de vos.

Sometiendo al deber y a la razón los sentimientos que me habéis inspirado, habéis ejercitado el más grande, el más digno imperio que el cielo haya otorgado a la belleza y a la sabiduría. No, Sofía, un amor como el mío no puede ceder sino ante él mismo, sólo vos al igual que los dioses podríais destruir vuestra obra y sólo atañe a vuestras virtudes borrar el efecto de vuestros encantos.

Lejos de que mi corazón, al purificarse, se haya distanciado del vuestro, al amor ciego le han seguido mil sentimientos lúcidos que me imponen el encantador deber de amaros durante toda mi vida y todavía me sois más querida desde que he dejado de adoraros. Mis deseos, lejos de templarse al cambiar de objeto, se vuelven tanto más ardientes al hacerse más honestos. Si tales deseos osaron en lo más recóndito de mi corazón a atentar contra vuestros atractivos, han reparado con holgura su ultraje, ya no tienden sino a la perfección de vuestra alma y a justificar si es posible todo lo que la mía ha sentido por vos. Sí, sed perfecta como vos podéis serlo y seré más dichoso que si os hubiera poseído. Ojalá mi celo pueda ayudaros a elevaros tan por encima de mí que el amor propio me resarza en vos de mis humillaciones y me consuele de alguna manera por no haber podido alcanzaros; ¡ay, si los cuidados de mi amistad pudieran incentivar vuestro progreso, pensad alguna vez en todo lo que tengo el derecho de esperar de un corazón que el mío no ha podido merecer!

Después de haber perdido tanto tiempo en perseguir una vana gloria, en decir al público verdades que no está en situación de comprender, me veo proponerme al fin un propósito útil, cumpliré con las atenciones que vos exigís de mí, me ocuparé de vos, de vuestros deberes, de las virtudes que os convienen, de los medios tendentes a perfeccionar vuestro buen natural. Os tendré siempre ante mis ojos; no, aun cuando consagrara mi vida a rebuscar un trabajo agradable, no sabría encontrar uno mejor según mi corazón que aquel que vos me imponéis.

Jamás proyecto alguno fue concebido bajo mejores auspicios, ninguna empresa me prometió nunca un desenlace más dichoso. Todo cuanto puede inflamar el ánimo y alimenta la esperanza se une a la más entrañable amistad para incentivar mi celo. El <0C IV 1083> camino de la perfección se os abre sin obstáculo alguno; la naturaleza y el destino han hecho que, para vos, lo que os falta todavía no dependa sino de vuestra voluntad, y vuestro corazón me responde de ella en todo cuanto atañe a la virtud. Vos portáis un nombre ilustre que sostiene vuestra fortuna y honra vuestro mérito; una familia en ciernes no espera más que vuestros cuidados para volveros algún día la más dichosa de las madres; vuestro esposo, acogido en la corte, estimado en la guerra, inteligente en los negocios, disfruta de una constante felicidad que comenzó con vuestro matrimonio. El gusto por los placeres no os es ajeno; la contención y la moderación os resultan más naturales todavía; tenéis los beneplácitos que hacen triunfar en el mundo, las luces que hacen despreciarlo y los talentos que compensan esto; seréis por doquier lo que queráis ser y siempre estaréis en vuestro lugar.

Esto no basta todavía; otras miles disfrutan de todas esas ventajas y no pasan de ser mujeres vulgares. Disponéis equitativamente de los bienes más preciosos. Un espíritu justo y penetrante, un corazón recto y sensible, un alma prendada del amor hacia lo bello, un sentimiento exquisito para conocerlo, he ahí las garantías de las esperanzas que he depositado en vos. No soy yo quien quiere que vos seáis la mejor, la más digna, la más respetable de las mujeres; es la naturaleza quien lo ha querido así; no confundáis sus expectativas, no sepultéis sus talentos. Sólo os pido que preguntéis a vuestro corazón y que hagáis cuanto él prescriba. No escuchéis mi voz, Sofía, salvo cuando la sintáis confirmada por la vuestra.

Entre todos los dones que os ha conferido el cielo, ¿os atreveréis a contar con el de un amigo fiel? Hay uno, vos lo sabéis, que no contento con quereros tal como sois, está imbuido de un vivo y puro entusiasmo por todo cuanto debe esperar de vos. Os contempla con avidez en todas las situaciones en que podáis encontraros; os contempla en cada instante de su vida, en

el pasado, en el presente, en el porvenir; le gustaría reunir a la vez todo vuestro ser en el fondo de su alma. No conoce otro placer salvo el de ocuparse de vos sin cesar, su más caro deseo es veros lo bastante perfecta como para inspirar a todo el universo los mismos sentimientos que él os profesa.

Cerca del final de mi corta carrera, se diría por el ardor del que me siento inflamado que recibo una nueva vida <CC IV 1084> para emplearla en guiar la vuestra. Mi espíritu se ilumina con el fuego de mi corazón y experimento en mí el invencible impulso del genio. Me creo un enviado del cielo para perfeccionar su obra más digna; sí, Sofía, las ocupaciones de mis últimos días honrarán mi estéril juventud si os dignáis a escucharme y lo que haya hecho por vos redimirá la inutilidad de mi vida entera; mejoraré yo mismo, al esforzarme en brindaros el ejemplo de las virtudes cuyo amor os quiero inspirar.

Hemos tenido a bien dejar de vernos, pero nunca dejaremos de amarnos, yo lo siento así, porque nuestro afecto mutuo se funda sobre similitudes que nunca perecen. En vano intentan separarnos la fortuna y los malvados, pues nuestros corazones permanecerán siempre próximos y si se entendían tan bien cuando dos pasiones contrarias les inspiraban deseos incompatibles, que no harán hoy, reunidos en el objeto más digno que pueda colmarles.

< OC IV 1084> Recordad los hermosos días de este verano[85] tan encantador, tan corto y tan propicio a dejar una honda impronta. Evocad los paseos solitarios que nos gustaba repetir sobre esas laderas umbrosas donde el valle más fértil del mundo desplegaba ante nuestros ojos todas las riquezas de la naturaleza[86], como para hacernos renegar de los falsos bienes de la opinión. Soñad con esas deliciosas conversaciones en las que la efusión de nuestras almas, la confidencia de nuestras penas las consolaban mutua-

[85] Cf. *Confesiones*, *OC*, I, pp. 443-446.

[86] Sofía residía en Eaubonne y Rousseau en L'Hermitage, en las estribaciones de los bosques de Montmorency; se solían encontrar en las laderas de Andilly.

mente, y en las que vos derramabais la paz de la inocencia sobre los más dulces sentimientos que jamás haya degustado el corazón del hombre. Sin hallarnos unidos por el mismo vínculo, sin que nos quemase la misma llama, no sé qué fuego celestial nos animaba con su ardor y nos hacía suspirar conjuntamente por bienes desconocidos para cuyo disfrute conjunto estábamos hechos. No dudéis Sofía de que estos bienes tan deseados eran los mismos cuya imagen quiero brindaros hoy, la misma inclinación por todo cuanto es bueno y honesto nos ligaba el uno al otro, y la misma sensibilidad concitada nos hacía encontrar más encantos al común objeto de nuestras adoraciones. ¡Cuánto cambiaríamos y cuánto habríamos de lamentarlo si pudiéramos olvidar alguna vez esos momentos tan queridos, si pudiéramos dejar de recordarnos con placer el uno al otro, sentados juntos a los pies de un roble, vuestra <OC IV 1085> mano en la mía, vuestros enternecidos ojos fijos sobre los míos y derramando lágrimas más puras que el rocío del cielo! Sin duda, el hombre vil y corrompido podía interpretar desde lejos nuestro discurso conforme a la bajeza de su corazón, pero el testigo irreprochable, el ojo eterno que nunca se equivoca sólo vio, acaso con complacencia, dos almas sensibles que se animaban mutuamente en la virtud y se alimentaban con un delicioso desahogo de todos los puros sentimientos que las penetraban.

He ahí la garantía del éxito de mis cuidados, he ahí mis derechos para atreverme a ejercerlos. Al exponeros mis sentimientos sobre el uso de la vida, no pretendo tanto daros lecciones como hacer mi profesión de fe[87]; ¿a quién puedo confiar mejor mis principios que a quien conoce tan bien todos mis sentimientos? Sin duda, junto a importantes verdades que sabréis utilizar, encontraréis aquí errores involuntarios de los que vuestra rectitud de corazón y espíritu sabrá curarme y preservaros. Examinad, discernid, escoged, dignaos explicarme las razones de vuestra elección y podréis extraer tanto

[87] Estas cartas contienen el esbozo de ciertos pasajes que hallarán su forma definitiva en 1762, en el cuarto libro del *Emilio,* con la *Profesión de fe del vicario saboyano.*

provecho de estas cartas como el que el autor espera de vuestras reflexiones. Si alguna vez adopto con vos el tono de un hombre que cree instruir, bien sabéis Sofía que con ese aire de maestro no hago más que obedeceros y habré de daros mucho tiempo lecciones similares antes de pagaros el precio de las que he recibido de vos.

Aun cuando este escrito no tuviese otra utilidad que la de acercarnos otra vez y renovar en la lejanía esas dulces conversaciones que colmaron mis últimos días y fueron mis últimos placeres, esta idea bastaría para pagarme los trabajos del resto de mi vida. Me consuelo en medio de mis males soñando que cuando no esté, todavía seré algo, que mis escritos ocuparán mi lugar cerca de vos, que hallaréis en releerlos el gusto que encontrasteis en conversar conmigo y que si no aportan a vuestro espíritu nuevas luces, al menos alimentarán en el fondo de vuestra alma el recuerdo de la más tierna amistad que jamás haya existido.

Estas cartas no están hechas para ver la luz y huelga deciros que no la verán nunca sin vuestro consentimiento. Pero si las circunstancias os permitieran concederlo algún día, dada la pureza del <OC IV 1086> afán que me liga a vos, asumiré de buen grado su publicación. Aunque no aparecieran en esta obra ni vuestro nombre ni el mío, quizá no se sustraerían a las sospechas de quienes nos han conocido; a mí esa perspicacia me enorgullecería más que avergonzarme y sólo ganaría una mayor estima al mostrar la que os profeso. En cuanto a vos, Sofía, aunque no necesitéis de mi concurso para veros honrada, a mí me gustaría que la tierra entera os mirase, querría ver a todo el mundo instruido por lo que yo espero de las cualidades de vuestra alma, a fin de inspiraros más ánimo y fuerza en cumplir con esa expectativa ante los ojos del público. Se dirá que ni mi afecto ni mi estima se prodigaron particularmente con las mujeres; eso despertará una mayor curiosidad por examinar a la que reunió tan perfectamente al uno y a la otra. Os encargo de mi gloria, oh Sofía, justificad si es posible el honor que he recibido de las gentes de bien. Haced que un día, al veros y evocando mi memoria, se diga cómo amaba ese hombre la virtud y reconocía el mérito.

8. Cartas morales[84] II

(Finales de 1757 o comienzos de 1758)

[En el cuarto libro del Emilio *encontramos pasajes enteros de sus* Cartas morales*, que seguramente su destinatario:, Sofía d'Houdedot, nunca tuvo entre sus manos, pero que sí deben reflejar sus conversaciones. El 31 de octubre de 1757 Rousseau le dijo esto a su interlocutora: «Me ocupo de la mo-*

[84] El propio Rousseau las llamó así en su carta del 15 de enero de 1758 a Sofía d'Houdedot (cf. *CC* 609, V, p. 21). En diciembre de 1757, mientras realiza una copia de su *La nueva Eloísa* que ha prometido a la condesa, Rousseau le dice a ésta: «De vez en cuando, para divertirme, sueño en nuestros principios morales y a veces traslado algunas palabras al papel» (cf. *CC* 587, IV, p. 384).

Las cartas 2, 3 y 4 fueron publicadas por primera vez en *Oeuvres et correspondance inédites de J.-J. Rousseau* (ed. Streckeisen-Moultou), París, 1861, pp. 135-161, bajo el título de *Cartas sobre la virtud y la felicidad.* Las otras tres fueron publicadas por Eugéne Ritter, bajo el título de *Cartas inéditas de J.-J. Rousseau a la señora d'Houdedot,* en *Verhandlungen der neunundreissigsten Versammlung deuetcher Phiblogen un Schulmannerin Zurich,* Leipzig, 1888, pp. 320-335.

Henri Gouhier acabó editando todas ellas, bajo el rótulo de *Cartas morales,* en el tomo IV de las *Oeuvres completes,* publicadas por Gallimard en 1969. Esta paginación es la que se recoge aquí como referencia original.

lejos de la felicidad como antes de obtener nada. No hallamos una regla invariable, ni en la razón que carece de apoyo, de asidero y de consistencia, ni en las pasiones que se suceden y se destruyen mutuamente sin descanso. Víctimas de la ciega inconstancia de nuestros corazones, el goce de los bienes deseados tan sólo nos procura privaciones y penas, todo cuanto tenemos no sirve sino para mostrar lo que nos falta y, sin saber cómo hay que vivir, todos morimos sin haber vivido[89]. Si hay algún medio posible para librarse de esta espantosa duda es hacerla sobrepasar por algún tiempo sus límites naturales, desconfiar de todas sus inclinaciones, estudiarse a uno mismo, llevar al fondo de su alma la llama de la verdad, examinar una vez todo lo que uno piensa, todo lo que uno cree, todo lo que uno siente y lo que debe pensar, sentir y creer para ser feliz mientras lo permita la condición humana. He aquí, mi encantadora amiga, el examen que os propongo para hoy.

¿Mas qué vamos a hacer, oh Sofía, sino lo que hemos hecho ya mil veces? Todos los libros nos hablan del bien supremo, todos los filósofos nos lo muestran, cada uno enseña a los otros el arte de ser feliz, pero ninguno lo ha encontrado para él mismo. En este inmenso laberinto de los razonamientos humanos aprendéis a hablar de la felicidad sin conocerla, aprendéis a discurrir y no a vivir, os perdéis en las sutilezas metafísicas, las perplejidades de la filosofía os asedian desde todas partes, veréis por doquier objeciones y dudas, y a fuerza de instruiros acabaréis por no saber nada. Este método ejercita para hablar de todo, para brillar en <OC IV 1088> una reunión; forja sabios, hermosas mentes, charlatanes, polemistas, felices a juicio de quienes les escuchan, infelices en cuanto se quedan solos. No, mi querida niña, el estudio que os propongo no proporciona un saber de gala que se pueda exhibir ante los ojos de otro, sino que colma el alma de todo cuanto hace la dicha del hombre; logra el contento de uno mismo y no de los demás, no lleva palabras a la boca, sino sentimientos al corazón[90]. Entregan-

[89] Sobre este tema, cf. *Confesiones, OC,* I, 426 *y Ensoñaciones, OC,* 1, 1024.
[90] En lugar de corazón, Rousseau había escrito primero «fondo del alma».

dose a él se otorga más confianza a la voz de la naturaleza que a la de la razón y, sin hablar de la sabiduría y de la felicidad con tanto énfasis, uno se vuelve sabio por dentro y está satisfecho consigo mismo. Tal es la filosofía sobre la que intento instruiros; en el silencio de vuestro gabinete es donde quiero conversar con vos. Con tal de que sintáis que tengo razón, poco me preocupa el probároslo; no os enseñaré a resolver objeciones, pero intentaré que no hayáis de hacermelas; me fío más de vuestra buena fe que de mis argumentos y sin embrollarme con las reglas escolásticas, sólo llamaré a vuestro corazón para testimoniar todo cuanto he de deciros.

Contemplad este universo, mi amable amiga, mirad este teatro de errores y de miserias que nos hace deplorar el triste destino del hombre al contemplarlo. Vivimos en el clima y en el siglo de la filosofía y de la razón. Las luces de todas las ciencias parecen citarse a la vez para alumbrar nuestros ojos y guiarnos en este oscuro laberinto de la vida humana. Los más bellos genios de todas las épocas sumaron sus lecciones para instruirnos, inmensas bibliotecas están abiertas al público, una multitud de colegios y universidades nos ofrecen desde la infancia la experiencia y la meditación de cuatro mil años[91]. La inmortalidad, la gloria, la propia riqueza y a menudo los honores son el premio de los más dignos en el arte de instruir y esclarecer a los hombres. Todo concurre a perfeccionar nuestro entendimiento y a prodigar a cada uno de nosotros todo lo que puede formar y cultivar la razón. ¿Acaso somos mejores o más sabios, sabemos mejor cuál es la ruta y cual será el término de nuestra corta carrera, nos ponemos de acuerdo sobre cuáles son los primeros deberes y los auténticos bienes de la vida humana? ¿Qué hemos adquirido <OC IV 1089> de todo este vano saber salvo querellas, odios, incertidumbre y dudas? Cada secta es la única que ha encontrado la

[91] Al margen Rousseau escribe: «la verdadera relación de las cosas con el hombre no es conocida por el razonamiento sino por el sentimiento; porque si no sintiera nada, todos los razonamientos del mundo no podrían enseñarle a ordenar nada con respecto a él. Pero tal como es, no tiene necesidad alguna de razonar para juzgar lo que es bueno o malo con respecto a él, y el sentimiento por sí solo le enseña mejor que todos los argumentos».

verdad. Cada libro contiene exclusivamente los preceptos de la sabiduría, cada autor es el único que nos enseña lo que está bien. El uno nos demuestra que no hay cuerpo, el otro que no hay almas, un tercero que el alma no tiene relación alguna con el cuerpo, un cuarto que el hombre es un animal, un quinto que Dios es un espejo. No hay máxima tan absurda como la proclamada por un reputado autor; no hay axioma tan evidente que no haya sido combatido por alguno de ellos; todo está bien con tal de que se diga de otra forma que los demás y se encuentren siempre razones para sostener que lo nuevo es preferible a lo verdadero.

Que admiren a su gusto la perfección de las artes, el número y la grandeza de sus descubrimientos, la extensión y la sublimidad del genio humano; ¿les felicitaremos por conocer toda la naturaleza salvo a sí mismos y de haber encontrado todas las artes excepto la de ser felices? Nosotros lo somos, proclaman con tristeza, cuántos recursos para el bienestar, qué cúmulo de comodidades desconocidas por nuestros padres, cómo degustamos placeres que ellos ignoraban. Es cierto, vosotros tenéis la molicie, pero ellos tenían la felicidad, vosotros sois razonadores y ellos eran razonables; vosotros sois refinados, ellos eran humanos; todos vuestros placeres están fuera de vosotros, mientras que los suyos estaban en ellos mismos. Y qué precio tienen esas crueles voluptuosidades que unos pocos compran a expensas de la multitud. El lujo de las ciudades conlleva en los campos la miseria, el hambre, la desesperanza, si algunos hombres son más felices, el género humano tiene más de qué lamentarse. Al multiplicar las comodidades de la vida para algunos ricos se condena a la mayoría a tenerse por miserables. ¿Qué tipo de bárbara felicidad es ésta que no se deja sentir sino a expensas de los otros? Almas sensibles, decidme, ¿qué clase de felicidad es la que se compra con dinero?[92]

[92] A continuación ha borrado lo siguiente: «Nos lo hemos dicho mil veces, Sofía, uno sólo es feliz merced al sentimiento y todas estas cosas no lo proporcionan en modo alguno. ¿De qué sirve que el razonamiento nos construya mil ingeniosos sistemas de felicidad que el corazón desmiente continuamente? Si el hombre sólo fuera razonable permanecería en una continua inacción».

Los conocimientos vuelven afables a los hombres, afirman todavía, el siglo es menos cruel, vertemos menos sangre. ¡Desgraciados!, hacéis derramar menos lágrimas, y los desafortunados a los que se ha hecho morir lentamente durante una vida entera, ¿acaso no hubieran preferido perderla instantáneamente sobre un cadalso? ¿Acaso por ser más afables, sois menos injustos, menos vengativos, se halla menos <OC IV 1090> oprimida la virtud, es menos tiránico el poder, está menos abrumado el pueblo, se ven menos crímenes, son más raros los malhechores, están menos llenas las prisiones? ¿Qué habéis ganado entonces con la molicie? Habéis suplantado los vicios que revelan valor y fortaleza por los de las almas pequeñas. Vuestra afabilidad es rastrera y pusilánime, atormentáis sordamente y a buen recaudo a quienes habríais atacado abiertamente. Si sois menos sanguinarios, ello no se debe a la virtud, sino a la debilidad, que en vosotros no es sino un vicio más.

El arte de razonar no tiene que ver con la razón, sino a menudo con su abuso. La razón es la facultad de ordenar todas las facultades de nuestra alma conforme a la naturaleza de las cosas y de sus relaciones para con nosotros. El razonamiento es el arte de comparar las verdades conocidas para componer otras verdades que se ignoraban y que este arte nos hace descubrir. Pero no nos enseña en absoluto a conocer estas verdades primitivas que sirven de elemento a las otras y cuando en su lugar ponemos nuestras opiniones, nuestras pasiones, nuestros prejuicios, lejos de iluminarnos, ese arte nos ciega, no eleva el alma, sino que la enerva y corrompe el juicio que debería perfeccionar.

En la cadena de razonamientos que sirven para formar un sistema, la misma proposición retornará cien veces con diferencias casi imperceptibles que escaparán al espíritu del filósofo. Estas diferencias tan frecuentemente multiplicadas modificarán finalmente la proposición hasta el extremo de cambiarla por completo sin que ello se advierta, dirá de una cosa lo que creerá probar de otra y sus consecuencias serán otros tantos errores. Este inconveniente es inseparable del espíritu de sistema que lleva sólo a los

grandes principios y siempre consiste en generalizar. Los inventores generalizan tanto como pueden, este método extiende los descubrimientos, da un aire de genio y de fuerza a quienes lo hacen y, como la naturaleza actúa siempre por leyes generales, al establecer ellos a su vez principios generales creen haber penetrado su secreto. A fuerza de extender y abstraer un pequeño hecho, se lo convierte así en una regla universal; se cree haberse remontado hasta los principios, se quiere compilar en un solo objeto más ideas de las que el entendimiento humano puede comparar, y se afirma de una infinidad de seres lo que a menudo se encuentra únicamente en uno solo. Los observadores, menos brillantes y más <OC IV 1091> fríos, vienen enseguida a añadir excepción tras excepción, hasta que la proposición general devenga tan particular que no quepa inferir nada de ella y las distinciones y la experiencia la reduzcan al hecho aislado del que se la extrajo. Así es como los sistemas se instauran y se destruyen sin desalentar a los nuevos razonadores de erigir sobre sus ruinas otros que no durarán mucho tiempo.

Extraviándose todos por diversas rutas, cada cual cree llegar a la verdadera meta sin que nadie advierta la traza de todos los rodeos que ha dado. ¿Qué hará entonces quien busca sinceramente la verdad entre esta muchedumbre de sabios, siendo así que todos ellos pretenden haberla encontrado y se desmienten mutuamente? ¿Ponderará todos los sistemas? ¿Hojeará todos los libros, escuchará a todos los filósofos, comparará todas las sectas, se atreverá a pronunciarse entre Epicuro y Zenón, entre Aristipo y Diógenes, entre Locke y Shaftesbury? ¿Se atreverá a preferir sus luces a las de Pascal y su razón a la de Descartes? Oid discurrir en Persia a un mulá, en China a un bonzo, en Tartaria a un lama, a un brahma en las Indias, en Inglaterra a un cuáquero, en Holanda a un rabino, os sorprenderá la fuerza de persuasión que cada uno de ellos sabe imprimir a su absurda doctrina. ¿A cuánta gente tan sensata como vos ha convencido cada uno de ellos? Si apenas os dignáis a escucharlos, si os reís de sus vanos argumentos, si rehusáis creerlos, no es la razón quien se resiste en vos a sus prejuicios, es el vuestro.

La vida habría transcurrido diez veces antes que se hubiese discutido a fondo una de estas opiniones. Un burgués de París se burla de las objeciones de Calvino que horrorizan a un doctor de La Sorbona. Cuanto más se profundiza tanto más se duda y, por mucho que se oponga razones a razones, autoridades a autoridades, sufragios a sufragios, cuanto más se avanza más se duda; cuanto más se aprende menos se sabe y uno se asombra de que en vez de aprender lo que se ignoraba se llega incluso a perder la ciencia que se creía tener.

9. Cartas morales III

[Aquí se desmitifica el progreso del espíritu humano. Nuestros cinco sentidos vienen a ser tan engañosos como la propia ciencia. La multiplicación de los descubrimientos, lejos de asegurar el saber, lo relativiza. La propia metafísica es engañosa, pues el conocimiento del alma sobrepasa las posibilidades humanas. Rousseau decide familiarizar a su alumna con el relativismo absoluto.]

< OC IV 1092 > No sabemos nada, querida Sofía, no vemos nada; somos un rebaño de ciegos que se aventuran en este vasto universo. Cada uno de nosotros, al no percibir objeto alguno, se hace de todos una imagen fantástica, que toma enseguida por la regla de lo verdadero, y esta idea no se parece a la de ningún otro; en esa espantosa multitud de filósofos cuya cháchara nos confunde no encontramos tan siquiera dos que se pongan de acuerdo sobre el sistema de este universo que todos ellos pretenden conocer, ni tampoco sobre la naturaleza de las cosas que todos se ocupan de explicar.

Por desgracia, justamente lo menos conocido es lo que más nos importa: saber acerca del hombre[93]. No vemos el alma de otro porque ésta se oculta, ni la nuestra, porque no disponemos de un espejo intelectual. Somos tan ciegos, de nacimiento, que no imaginamos lo que es la vista y, al creer que no adolecemos de facultad alguna, pretendernos medir los confines del mundo mientras que nuestras cortas luces no alcanzan, como nuestras manos, más que a dos pies de nosotros.

Profundizando en esta idea quizá la encontremos tan apropiada de suyo como en sentido figurado. Nuestros sentidos son los instrumentos de todos nuestros conocimientos. De ellos provienen todas nuestras ideas, o al menos todas las ocasiones para ellas. En el entendimiento humano, constreñido y encerrado en su envoltura, no puede por decirlo así penetrar el cuerpo que le comprime y que sólo actúa a través de las sensaciones. Son, si se quiere, como cinco ventanas por las cuales nuestra alma querría exponerse a la luz del día; pero las ventanas son pequeñas, el cristal está empañado, el muro es grueso y la casa está mal iluminada. Nuestros sentidos nos son dados para conservarnos, no para instruirnos, <OC IV 1093> para advertirnos de lo que nos es útil o adverso y no de lo que es verdadero o falso, su destino no es el de aplicarse a la investigación de la naturaleza y cuando los usamos para ello resultan insuficientes, nos engañan y nunca podemos estar seguros de descubrir la verdad gracias a ellos.

Los errores de un sentido se corrigen por otro, si sólo tuviéramos uno, nos engañaría siempre. Sólo disponemos de reglas falibles para que se corrijan mutuamente. Si dos reglas falsas vienen a coincidir, ellas nos engañarán por su propia coincidencia y, si nos falta una tercera, ¿qué medio nos queda para descubrir el error?

La vista y el tacto son los dos sentidos que mejor nos sirven para la investigación de la verdad, porque nos ofrecen los objetos de un modo más íntegro y en un estado de perseverancia más adecuado para la observa-

[93] Cf. el prefacio al *Discurso sobre la desigualdad*, *OC*, ID, p. 122.

ción que el suministrado por esos mismos objetos a los otros tres sentidos. Los dos primeros también parecen repartirse entre ellos todo el espíritu filosófico. La vista, que de una sola ojeada mide el hemisferio entero, representa la vasta capacidad del genio sistemático. El tacto, lento y progresivo, que se asegura sobre un objeto antes de pasar a otro, se asemeja al espíritu de observación. Tanto el uno como el otro poseen asimismo el defecto de las facultades que representan. Cuanto más se fija el ojo en objetos distantes tanto más susceptible es a las ilusiones ópticas, mientras que la mano, apegada siempre a una parte, no sabría abarcar una gran totalidad.

Es cierto que, de todos nuestros sentidos, la vista es aquel del que recibimos al mismo tiempo más instrucción y un mayor número de errores, por ella juzgamos casi toda la naturaleza y ella es la que nos sugiere casi todos nuestros falsos juicios. Habéis oído hablar de la operación de un ciego de nacimiento, a quien no le arregló la vista un santo, sino un cirujano[94], y que necesitó mucho tiempo para servirse de ella. Según él todo cuanto veía estaba en su ojo, al mirar cuerpos desiguales en la lejanía no tenía idea alguna respecto a los tamaños y las distancias, y cuando comenzó a discernir los objetos todavía no podía distinguir un retrato del original; se olvidó constatar si veía los objetos invertidos.

Pese a toda la experiencia adquirida, no hay hombre alguno <OC IV 1094> que no sea susceptible de emitir juicios falsos sobre objetos alejados y hacer falsas mediciones de los que se hallan bajo su vista, pero lo más sorprendente es que estos errores no se corresponden siempre con las reglas de la perspectiva.

[94] Se refiere al médico William Cheselden, quien en 1728 realizó con éxito una operación de cataratas. Diderot alude a esta experiencia en su *Carta sobre los ciegos* (1749): «Tenía todos los objetos en los ojos; cuando se hubo convencido, a fuerza de mirar cuadros, que no veía en ellos sino superficies, los tocó con la mano y se sorprendió al encontrar un plano sin nada que sobresaliera» (cf. Diderot, *Oeuvres philosophiques,* Garnier, París, 1990, p. 134),

Pero si la vista nos engaña tan a menudo y sólo el tacto la corrige, el propio tacto nos engaña en mil ocasiones. ¿Quién nos asegura que él no nos engaña siempre y que no haría falta un sexto sentido para corregirlo? La experiencia de la pequeña bola a la que se hace girar entre dos dedos cruzados muestra que, en nuestros juicios, somos menos esclavos del hábito que de nuestras inclinaciones. El tacto, que se las da de juzgar tan bien las figuras, no juzga con exactitud ninguna, nunca nos enseñará si una línea es recta, si una superficie es plana, si un cubo es regular; tampoco enjuicia mejor la graduación del calor; el mismo sótano nos parece fresco en verano y cálido en invierno sin haber cambiado de temperatura; exponed al aire la mano derecha y al fuego la izquierda, para luego sumergirlas al mismo tiempo en agua tibia, este agua le parecerá caliente a la mano derecha y fría a la izquierda. Cada cual razona sobre el peso, pero nadie siente su efecto más general, que es la presión del aire, apenas sentimos el fluido que nos rodea y creemos soportar el peso de nuestro cuerpo mientras que soportamos el de toda la atmósfera. Si queréis comprobar un ligero indicio de esto, meteros en una bañera y sacad lentamente el brazo fuera del agua manteniendo una posición horizontal, a medida que el aire presione el brazo sentiréis cómo se fatigan vuestros músculos por esa presión terrible, que quizá nunca hubierais sospechado. Otras mil observaciones parecidas nos enseñan de cuántas maneras el más seguro de los sentidos nos engaña, ya sea sustrayendo o alterando los efectos que existen, ya sea suponiendo que no existen. I lacemos bien en reunir a la vista y el tacto para juzgar la extensión, que es competencia de ambos, mas no sabemos lo que es grande o pequeño. El tamaño aparente de los objetos es relativo a la estatura de quien los mide. La gravilla que un pequeño insecto encuentra en su camino se le presenta como el macizo de los Alpes, lo que supone un pie para nosotros es una toesa a los ojos de un pigmeo y una pulgada a los de un gigante. Si esto no fuese así nuestros sentidos estarían desproporcionados con respecto a nuestras necesidades y <OC IV 1095> no podríamos subsistir. En cualquiera de los sentidos cada uno toma por sí mismo la medida de

todas las cosas[95]. Dónde queda entonces la grandeza absoluta, ¿se confunden todos o nadie? Huelga añadir nada más para haceros vislumbrar hasta dónde se podrían llevar las consecuencias de estas reflexiones. La geometría se funda tan sólo sobre la vista y el tacto, siendo así que estos dos sentidos acaso necesiten verse rectificados por otros que nos faltan; así pues, lo que consideramos más demostrado es susceptible de sospecha y no podemos saber si los *Elementos* de Euclides no son más que una sarta de errores.

Lo que nos falta no es tanto el razonamiento como el asidero del razonamiento. El espíritu del hombre tiene una gran potencialidad, pero los sentidos le procuran escasos materiales y nuestra alma, sometida a sus ataduras, prefiere ejercitarse sobre las quimeras a su alcance antes de permanecer ociosa e inmóvil. No nos sorprendamos por ver a la filosofía orgullosa y vana perderse en sus ensoñaciones, y a los mejores genios agotarse con puerilidades. Con cuánta desconfianza debemos librarnos a nuestras débiles luces, cuando vemos al más metódico de los filósofos, al que mejor ha establecido sus principios y ha razonado más consecuentemente, extraviarse desde los primeros pasos y hundirse de error en error en sistemas absurdos. Descartes, al querer cortar la raíz de todos los prejuicios, comenzó por poner todo en duda y someterlo al examen de la razón; partiendo de este principio único e incontestable: «pienso, luego existo», y avanzando con gran cautela creyó hallar la verdad y no encontró más que mentiras. Sobre este primer principio él comenzó por examinar por examinarse y después, al encontrar en él dos propiedades muy distintas y que parecían pertenecer a dos sustancias diferentes, se aplicó primero a conocer bien estas dos sustancias; descartando todo cuanto no estuviera clara y necesariamente contenido en su idea, definió a una como sustancia extensa y a la otra como sustancia que piensa. Definiciones bastante prudentes por cuanto dejaban sin decidir de alguna manera la oscura cuestión de ambas sustancias, sin que se siguiera en absoluto que la

[95] Rousseau alude así al famoso principio escéptico atribuido a Protágoras en el *Teeteto* de Platón.

extensión y el pensamiento no pudiesen unirse y entrar en una misma <OC IV 1096 > sustancia. Pues bien, estas definiciones que parecían indiscutibles fueron refutadas en menos de una generación, pues Newton hizo ver que la esencia de la materia no consiste en la extensión y Locke hizo ver que la esencia del alma no consiste en el pensamiento. Adiós a toda la filosofía del sabio y metódico Descartes. ¿Acaso sus sucesores serán más afortunados y sus sistemas perdurarán para siempre? No, Sofía, comienzan a vacilar y llegarán a desmoronarse, al ser obra de los hombres.

¿Por qué no podemos saber lo que es el espíritu y la materia? Porque no sabemos nada salvo a través de nuestros sentidos y éstos no bastan para aprender tal cosa. Tan pronto como pretendemos desplegar nuestras facultades, las sentimos constreñidas por nuestros órganos; la propia razón sometida a los sentidos está como ellos en contradicción consigo misma, la geometría está plagada de teoremas demostrados que resulta imposible concebir. En filosofía, sustancia, alma, cuerpo, eternidad, movimiento, libertad, necesidad, contingencia, etc., son palabras que uno está obligado a emplear a cada momento y que nadie ha concebido jamás. La simple física no nos resulta menos oscura que la metafísica y la moral, el gran Newton, el intérprete del universo, no sospechaba tan siquiera los prodigios de la electricidad, que parece ser el principio más activo de la naturaleza. La más común de sus operaciones y la más fácil de observar, a saber, la multiplicación de las plantas por sus semillas, está todavía por conocer y cada día se descubren hechos nuevos que trastocan todos los razonamientos. El Plinio[96] de nuestro siglo, al querer desvelar el misterio de la generación, se ha visto forzado a recurrir a un principio ininteligible e irreconciliable con las leyes conocidas de la mecánica y del movimiento; nos gusta explicarlo todo, pero por doquier topamos con dificultades inexplicables que nos muestran que no tenemos una noción cierta sobre nada.

[96] Se trata de Buffon (1707-1788), a quien Rousseau había conocido en 1743. La publicación de su *Historia natural* comienza en 1749.

Vos habéis podido ver en la estatua de Condillac[97] qué grados de conocimiento pertenecerían a cada sentido si nos fueran dados por separado y los extraños razonamientos que harían sobre la naturaleza de las cosas seres dotados de menos órganos que nosotros. A vuestro parecer, ¿qué dirían de nosotros otros seres dotados de sentidos que desconocemos? ¿Cómo probar que estos sentidos no pueden existir y que no iluminarían <OC IV 1097 > las tinieblas que los nuestros son incapaces de destruir? No hay nada determinado respecto al número de sentidos necesarios para dotar de sentimiento y vida a un ser corporal y organizado. Reparemos en los animales: muchos tienen menos sentidos que nosotros, ¿por qué otros no tendrían más? ¿Por qué no habría de haber algunos que nos fueran eternamente desconocidos porque no brindan ningún asidero a los nuestros y merced a los cuales se explicaría lo que nos parece inexplicable en algunas acciones de los animales? Los peces no oyen, ni los pájaros ni los peces tienen olfato, las babosas y los gusanos carecen de ojos, y el tacto parece ser el único sentido de la ostra, mas ¡cuántos animales tienen precauciones, previsiones, astucias inconcebibles que valdría más atribuir a algún órgano ajeno al hombre que a esa palabra ininteligible del «instinto»! Qué pueril orgullo el de regular las facultades de todos los seres conforme a las nuestras, mientras que todo desmiente ante nuestros propios ojos este ridículo prejuicio. ¿Cómo estar seguros de que, entre todos los seres razonantes que pueden albergar los diversos mundos, nosotros no somos los menos favorecidos de la naturaleza, los peor provistos de órganos adecuados para el conocimiento de la verdad y que no debemos a esta insuficiencia la incomprensibilidad que nos detiene a cada instante sobre mil verdades demostradas?

Con tan pocos medios para juzgar la materia y los seres sensibles, ¿cómo podemos esperar juzgar acerca del alma y de los seres espirituales? Supongamos que existen realmente tales seres, ¿cómo sabremos lo que es un espí-

[97] Se refiere al ejemplo de la estatua utilizado por Condillac en su *Tratado de las sensaciones* (1755).

ritu, si ignoramos lo que es un cuerpo? Nos vernos rodeados de cuerpos sin almas, mas ¿quién de nosotros ha percibido nunca un alma sin cuerpo y puede tener la menor idea acerca de una sustancia puramente espiritual? ¿Qué podemos decir del alma, si sólo conocemos aquello que actúa por medio de los sentidos? ¿Sabemos acaso si el alma no es una infinidad de otras facultades que sólo esperan para desarrollarse el advenimiento de una organización adecuada o el retorno de la libertad? ¿Nuestras luces nos vienen de fuera hacia dentro según los materialistas, o escapan desde dentro hacia fuera como pretendía Platpn[98]? Si la luz del día entra en la casa por las ventanas entonces los sentidos son la sede del entendimiento. Por el contrario, si la casa está iluminada por dentro, <0C IV 1098> aunque todo esté cerrado, la luz no será menor pese a estar retenida, pero cuantas más ventanas se abran se distinguirán mejor los objetos de alrededor. Así pues, es una cuestión bastante pueril preguntar cómo un alma puede ver, oír y tocar, sin manos, sin ojos y sin oídos; ello equivale a que un cojo preguntara cómo se puede andar sin muletas; sería más filosófico preguntar cómo con manos, ojos y oídos, un alma puede ver, oír y tocar, porque la manera en que el cuerpo y el alma actúan entre sí fue siempre la desesperación de la metafísica, resultando aún más embarazoso dotar de sensaciones a la pura materia".

¿Quién sabe si no hay espíritus con diferentes grados de perfección, a cada uno de los cuales la naturaleza ha dotado de cuerpos organizados conforme a las facultades de que son susceptibles, desde la ostra hasta nosotros sobre la tierra y quizá desde nosotros hasta las más sublimes especies en los diversos mundos[100]? ¿Quién sabe si lo que distingue al hombre del

[98] Cf. *Fedón,* 81c-d.

[99] Como habría intentado Diderot.

[100] «Platón dice que la muerte de las almas de los justos que no se han mancillado sobre la tierra se desprenden por sí solas de la materia en toda su pureza. En cambio, las almas de quienes aquí abajo se han sometido a sus pasiones no recuperan tan pronto su pureza primitiva, sino que arrastran consigo partes terrestres que las tienen como encadenadas en torno a los restos de sus cuerpos; he ahí —dice— lo que produce esos simulacros sensibles

animal es que el alma de éste no tiene más facultades que su cuerpo sensaciones, en lugar de que el alma humana comprimida en un cuerpo que estorba la mayor parte de sus facultades quiere a cada instante forzar su prisión y añade una audacia casi divina a la debilidad de la humanidad[101]? ¿Acaso no es así cómo esos grandes genios, el asombro y la honra de su especie, franquean de algún modo la barrera de los sentidos, se lanzan a las regiones celestes e intelectuales y se elevan tan por encima del hombre vulgar como la naturaleza eleva a este último por encima de los animales? ¿Por qué no imaginaríamos el vasto seno del universo lleno de una infinidad de espíritus de mil órdenes diferentes, eternos admiradores del juego de la naturaleza e inevitables espectadores de las acciones de los hombres? Oh, Sofía mía, cuán grato me resulta pensar que tales seres asistieron algunas veces a nuestras más encantadoras conversaciones y que un murmullo de aplauso se elevaba entre esas inteligencias puras, al ver a dos amigos tiernos y honestos hacer en el secreto de su corazón sacrificios a la virtud.

Concedo que todo esto no sean sino conjeturas sin probabilidad alguna, pero me basta que no pueda probarse lo contrario para deducir las dudas que quiero plantearos. ¿Dónde estamos? ¿Qué vemos, qué <OC IV 1099> sabemos, qué es lo que existe? Sólo corremos en pos de sombras que se nos escapan. Algunos leves espectros, algunos vanos fantasmas, revolotean ante nuestros ojos y creemos ver la eterna cadena de los seres. Nosotros no conocemos una sustancia en el universo, ni siquiera estamos seguros de ver la

que algunas veces uno ve vagar por los cementerios, a la espera de nuevas transmigraciones. Es una manía común a los filósofos de todas las épocas negar lo que existe y explicar lo que no existe» (cf. Rousseau, *La nueva Eloísa, OC,* II, p. 727).

[101] «Al meditar sobre la naturaleza del hombre, creo descubrir en él dos principios distintos, de los que uno le eleva al estudio de las verdades eternas, al amor de la justicia y de lo moralmente bello, a las regiones del mundo intelectual, cuya contemplación hace las delicias del sabio, y de los que el otro le rebaja hacia sí mismo, le somete al imperio de sus sentidos, a las pasiones que son sus ministros y contraría con ellas todo lo que le inspira el primer principio» (cf. Rousseau, *Emilio* IV, *OC,* IV, p. 583).

superficie y queremos sondear el abismo de la naturaleza. Dejemos un trabajo tan pueril a esos niños que se llaman filósofos. Tras haber recorrido el angosto círculo de su vano saber hay que terminar por donde Descartes había comenzado. *Pienso, luego existo.* He ahí todo lo que sabemos.

10. Cartas morales IV

[El hombre posee un «sentimiento interior» llamado a evocar los momentos de su entusiasmo por lo bello y el bien. Rousseau quiere presentarse ante su lectora como un compendio de la humanidad, oficiando más bien como un espejo y no tanto como un modelo de la misma; escenifica el funcionamiento del juicio moral como una instancia perfectamente autónoma, evaluadora de los actos e intenciones pasadas y capaz de procurar una vida dichosa o desgraciada, merced a la memoria de lo que ha evaluado alguna vez.]

<OC IV 1100> Cuanto más se mira el hombre, más pequeño se ve. Mas el cristal que amengua no está hecho para los buenos ojos. ¿Acaso no es un orgullo extraño aquel que adquiere al sentir toda su miseria? Y sin embargo, querida Sofía, esto es todo cuanto cabe sacar de la sana filosofía. Yo perdonaría con mucha mayor facilidad al falso sabio, por carecer de su presunto saber, que al auténtico por serlo de su ignorancia. Que un loco se alce como un semidiós es algo cuando menos consecuente con su locura, pero creerse

un insecto y arrastrarse orgullosarnente bajo la hierba es para mi gusto el colmo del absurdo. ¿Cuál es por tanto la primera lección de la sabiduría, Sofía? ¡La humildad! La humildad de la que habla el cristiano, y que el hombre conoce tan poco, es el primer sentimiento que debe nacer en nosotros gracias al estudio de nosotros mismos. Seamos humildes con respecto a nuestra especie para poder enorgullecemos de nuestro individuo. No afirmemos con una estúpida vanidad que el hombre es el rey del mundo, que el sol, los astros, el firmamento, el aire, la tierra, el mar, han sido hechos para él, que los vegetales brotan para su subsistencia, que los animales viven con el fin de que los devore; con esta manera de razonar, esta insaciable sed de felicidad, ¿por qué no creería cada cual que el resto del género humano fue hecho para servirle, no se consideraría personalmente como el único objeto de todas las obras de la naturaleza[102]? ¿Si tantos seres son útiles para nuestra conservación, acaso estamos menos seguros de serlo nosotros menos para la suya? ¿Qué prueba esto sino nuestra debilidad, y cómo conocemos mejor su destino que el nuestro? Si estuviéramos privados de la vista, ¿cómo podríamos conocer que existen pájaros, peces, insectos casi impalpables? A su vez muchos de tales insectos parecen no tener idea alguna respecto a nosotros. ¿Por qué entonces no existirían <OC IV 1101> otras especies más excelsas, que nosotros no percibiríamos nunca al carecer de sentidos apropiados para conocerlas y para las que quizá seamos tan despreciables como los gusanos lo son a nuestros ojos? Pero basta de humillar al hombre por vanagloriarse de dones que no tiene; todavía le quedan suficientes para alimentar un orgullo más digno y legítimo; si la razón le aplasta y le envilece, el sentimiento interior le realza y le honra: el involuntario homenaje que el malvado rinde al justo en secreto es el verdadero título de nobleza que la naturaleza ha grabado en el corazón del hombre.

¿Nunca habéis sentido esa secreta inquietud que nos atormenta a la vista de nuestra miseria y que se indigna de nuestras flaquezas como si

102 Primero había escrito: «obra de Dios».

fueran un ultraje a las facultades que nos elevan? ¿Nunca habéis experimentado esos arrebatos involuntarios que algunas veces embargan a un alma sensible durante la contemplación de lo moralmente bello y del orden intelectual de las cosas, ese ardor voraz que inunda de repente el corazón con el amor a las virtudes celestes, esos sublimes extravíos[103] que nos elevan por encima de nuestro ser y nos transportan al empíreo junto a Dios mismo? ¡Ay! Si ese fuego sagrado pudiese perdurar, si ese noble delirio animase nuestra vida entera, ¿qué acciones heroicas asustarían a nuestro valor, qué vicios se atreverían a acercarsenos, qué victorias no obtendríamos sobre nosotros mismos y qué grandeza no podríamos conseguir con nuestros esfuerzos? Mi respetable amiga, el principio de esta fuerza está en nosotros, se muestra por un momento para invitarnos a buscarla sin cesar, este santo entusiasmo es la energía de nuestras facultades que se desligan de nuestros lazos terrestres y que quizá sólo dependa de nosotros mantenerla sin término en ese estado de libertad. Como quiera que sea, al menos sentimos dentro de nosotros mismos una voz que nos impide menospreciarnos, la razón repta pero el alma se yergue; si somos pequeños por nuestras luces, somos grandes por nuestros sentimientos y, al margen de cuál sea nuestro rango en el sistema del universo, un ser amigo de la justicia[104] y sensible a las virtudes no es en absoluto abyecto por su naturaleza.

No tengo nada más que demostraros, Sofía; si sólo se trataba de filosofar me pararé en este punto y, al verme detenido en todas partes por los límites de mis luces, acabaré de instruiros antes de haber <OC IV 1102> comenzado; sin embargo, como os he dicho ya, mi designio no es razonar con vos y es del fondo de vuestro corazón desde donde quiero sacar los únicos argumentos que deben convenceros. Así pues, os diré lo que pasa en el

[103] Conviene cotejar estos «sublimes extravíos» con las «sublimes contemplaciones» de *La nueva Eloísa* (*OC*, II, p. 380) o de la *Profesión de fe* (*OC*, IV, 594), así como con los «éxtasis» de las *Ensoñaciones* (*OC*, 1, 1003, 1047, 1062-1063 y 1065-1066).

[104] Primero había escrito «capaz de justicia».

mío[105], y si vos experimentáis algo similar, los mismos principios deben convenirnos, la misma senda debe conducirnos en la búsqueda de la verdadera felicidad.

En el espacio de una vida bastante breve, yo he experimentado grandes vicisitudes, sin salir de mi pobreza he probado por decirlos así todos los estados, el bienestar y el malestar se me han hecho sentir de todas las maneras. La naturaleza me dio el alma más sensible, la suerte la sometió a todas las dolencias imaginables y creo poder decir con un personaje de Terencio[106] que nada humano me es ajeno.

En todas estas diversas situaciones, siempre me sentí afectado de dos maneras diferentes y a veces contrarias, proveniente la una de mi fortuna y la otra de mi alma, de suerte que ora un sentimiento de dicha y de paz me consolaba en mis desgracias, ora una inoportuna desazón me turbaba en medio de la prosperidad[107].

Estas disposiciones interiores independientes de la suerte y de los acontecimientos me impresionaron con más viveza cuando mi inclinación a la vida contemplativa y solitaria les dio lugar a desarrollarse mejor. Yo sentía dentro de mí, por decirlo así, el contrapeso de mi destino, me consolaba de mis penas en la misma soledad donde vertía lágrimas cuando era feliz. Al buscar el principio de esta fuerza oculta que hacía oscilar así el imperio de mis pasiones, descubrí que provenía de un juicio secreto que yo albergaba sin pensarlo sobre las acciones de mi vida y sobre los objetos de mis deseos. Mis males me atormentaban menos al soñar que no eran obra mía en modo alguno. Y mis placeres perdían todo su valor cuando analizaba con sangre fría en qué los hacía consistir. Creí sentir en mí un germen de bondad que me resarcía de la mala fortuna y un germen de grandeza que me elevaba por

[105] Como el vicario del *Emilio,* Rousseau emprende un relato autobiográfico con intención de persuadir de corazón a corazón. Aquí queda esbozado el primer preámbulo de las *Confesiones* (cf. *OC,* I pp. 1150-1151).

[106] *El atormentador de sí mismo.* 77.

[107] Esta observación es desarrollada en el VIII *Paseo.*

encima de la buena fortuna; vi que uno busca en vano su felicidad a lo lejos cuando descuida cultivarla dentro de sí; porque, aun cuando venga de fuera, sólo puede volverse sensible al encontrar dentro un alma dispuesta a degustarla. <OC IV 1103>

Este principio del que os hablo no me sirve tan sólo para dirigir mis acciones presentes al atenerme a la regla que me prescribe, sino también para hacer una justa valoración de mi conducta pasada, censurándola con frecuencia pese a su aparente bondad, aprobándola en ocasiones aunque se vea condenada por los hombres y evocando los acontecimientos de mi juventud como una memoria local de los diversos afectos que me ocasionaron.

A medida que avanzo hacia el término de mi carrera, siento debilitarse todos los movimientos que me han sometido durante tanto tiempo al imperio de las pasiones. Tras haber consumido todo cuanto puede probar de bueno y de malo un ser sensible, pierdo paulatinamente de vista y la expectativa de un porvenir que no tiene con qué halagarme. Los deseos se apagan con la esperanza, mi existencia[108] no reside sino en mi memoria, no vivo más que de mi vida pasada y su duración cesa de serme querida después de que mi corazón no tiene nada nuevo que sentir[109].

En este estado es natural que me guste volver los ojos hacia el pasado del cual poseo todo mi ser; entonces todos mis errores se corrigen y tanto el bien como el mal se dejan sentir en mí sin mezcolanzas ni prejuicios. Todos los falsos prejuicios que las pasiones me hicieron hacer se desvanecen con ellas. Veo los objetos que más me han afectado, no tal como me parecieron durante mi delirio, sino tal como son realmente. El recuerdo de mis acciones buenas o malas me ocasiona un bienestar o un malestar duradero más real que aquel del que fui objeto; así los placeres de un momento me han propiciado con frecuencia prolongados arrepentimientos; así los sacrificios hechos a la honesti-

[108] Rousseau escribió primero «mi felicidad» y luego «el placer».

[109] Cf. *Confesiones, OC,* I, pp. 226 y 278, así como el comienzo del segundo paseo de las *Ensoñaciones, OC,* I, p. 1002.

dad y a la justicia me compensan todos los días de lo que me costaron una vez y a cambio de cortas privaciones me proporcionan goces eternos.

¿A quién puedo hablar mejor de los encantos de esos recuerdos que a quien me los hace degustar todavía sobremanera? A vos, Sofía, os corresponde hacerme querida la memoria de mis últimos extravíos gracias a la memoria de las virtudes que me han comportado. Me habéis hecho sonrojar demasiado por mis faltas como para que pueda enrojecer hoy día, y no sé si enorgullecerme más por las victorias obtenidas sobre mí mismo o por el auxilio que me las hizo <OC IV 1104> alcanzar. Si sólo hubiera escuchado una pasión criminal, si hubiera sido vil por un momento y os hubiese encontrado débil, cuán caros pagaría hoy los arrebatos que me habrían parecido tan dulces, habida cuenta de que, privados de todos los sentimientos que nos habían unido, habríamos dejado de estarlo. La vergüenza y el arrepentimiento nos tornarían odiosos el uno al otro; yo os odiaría por haberos amado en exceso, y ¿qué embriaguez de la voluptuosidad hubiera podido desligar a mi corazón de un apego tan puro como tierno? En lugar de este funesto alejamiento, no recuerdo nada de vos que no me haga estar más contento de mí mismo, y que no añada a la amistad[110] que me habéis inspirado el honor, el respeto y la gratitud por haberme conservado digno de amaros. ¿Cómo podría soñar sin placer en esos momentos que me fueron dolorosos para ahorrarme dolores eternos? ¿Cómo no disfrutaría hoy del encanto de haber escuchado en vuestra boca todo lo que puede elevar el alma y conferir valor a la unión de los corazones? ¡Ah, Sofía! ¡En qué habría podido convertirme tras haber sido insensible cerca de vos a todo cuanto me había granjeado vuestra estima y haberos mostrado en el amigo que habíais escogido a un desdichado al que debíais despreciar!

Esto es lo más conmovedor que hay en la imagen de la virtud que ponéis ante mis ojos, el temor de manchar tan tarde una vida sin reproche, de per-

[110] Aquí dudó en sustituir «amistad» primero por «inclinación» y luego por «interés» antes de volver a la opción inicial.

der en un momento el valor de tantos sacrificios: el depósito sagrado de la amistad que yo debía respetar, todo lo que la fe, el honor, la probidad tienen de inviolable y constituía la invencible barrera que vos oponíais sin tregua a mis deseos. No Sofía, no hay ni uno solo de mis días en que vuestros discursos no conmuevan todavía mi corazón y me arranquen lágrimas deliciosas. Todos mis sentimientos hacia vos se embellecen por aquello que los rebasó. Ellos constituyen la gloria y la dulzura de mi vida, a vos os debe todo esto y por vos siento el pago de todo ello. Mi querida y digna amiga, buscaba el arrepentimiento y me habéis hecho encontrar la felicidad.

Así es el alma que, al atreverse a presentarse como ejemplo ante vos, no os brinda en ello sino el fruto de vuestros cuidados. Si esta misma voz que me juzga en secreto y se hace oír sin cesar por mi corazón también habla <OC IV 1105> al vuestro, aprended a escucharla y seguirla, aprended a sacar de vos misma vuestros bienes primordiales; éstos son los únicos que no dependen de la fortuna y pueden suplir a los otros. He ahí toda mi filosofía y creo que todo el arte de ser feliz practicable por el hombre.

11. Cartas morales V[111]

[En esta densa carta se plantean las categorías centrales de la moral rousseauniana. Lejos de suscribir un relativismo sobre las costumbres y las leyes, para Rousseau hay sentimientos naturales comunes a la especie, validos por doquier, que fundamentan valores morales universales con independencia del interés de los individuos. Cada cual puede hacer esta experiencia por sí mismo merced a los rendimientos o al placer que conllevan las buenas acciones. El sentimiento moral es innato e irreductible a la sensación circunstancial. Rousseau lo llama conciencia o «instinto divino».]

<OC IV 1106> Toda la moralidad de la vida humana se cifra en la intención del hombre[112]. Si es cierto que el bien sea tal, éste debe hallarse tanto

[111] Descontadas las alusiones al pudor, le sirvió a Rousseau para preparar su *Profesión de fe del vicario saboyano* (cf. *Emilio, OC,* PV, pp. 595-601).

[112] Al margen: «Sus buenas acciones pierden su valor en el fondo de su alma por la ausencia de motivo».

en el fondo de nuestros corazones como en nuestras obras, y el primer premio de la justicia[113] es sentir que se la practica. Si la bondad moral es conforme a nuestra naturaleza, el hombre no sabría estar sano ni bien constituido sino siendo bueno. Si no lo es y el hombre fuese naturalmente malo, no puede dejar de serlo sin corromperse. La bondad no sería en él sino un vicio contra natura; hecho para perjudicar a sus semejantes como el lobo para degollar a su presa, un hombre humano sería un animal tan depravado como un lobo compasivo y la virtud sólo nos procuraría remordimientos.

¿Creéis que hay en el mundo una cuestión más fácil de resolver? ¿De qué se trata para ello sino de adentrarse en uno mismo, de examinar, dejando a un lado todo interés personal, a qué nos conducen nuestras inclinaciones naturales? ¿Qué espectáculo nos deleita más, el de los tormentos o el de la felicidad de los otros? Qué es lo que nos resulta más grato hacer y nos deja una impresión más agradable tras haberlo hecho, un acto de beneficiencia o un acto de maldad? ¿Por quién os interesáis en vuestros teatros: acaso os complacen las fechorías o derramáis lágrimas por el castigo de sus autores? Entre el héroe desdichado y el tirano triunfante, ¿hacia cuál de los dos os acercan sin cesar vuestros deseos secretos y, puestos a escoger, acaso no preferiríais ser el bueno que sufre, frente al malvado que prospera, mientras el horror de causar mal se impone en nosotros sobre el de padecerlo?

Cuando uno ve en la calle o en el camino algún acto de violencia e injusticia, al instante un arrebato de cólera e indignación se eleva desde fondo del corazón y nos <OC IV 1107> lleva a tomar la defensa del oprimido, pero un deber más poderoso nos retiene y las leyes nos despojan del derecho del proteger al inocente[114].

[113] El manuscrito delata que Rousseau ha dudado entre «virtud» y «justicia».

[114] Al margen Rousseau escribió lo siguiente: «Uno de los tormentos que el estado civil impone a las gentes bien nacidas es limitarse a ver el mal y no atreverse a ponerse ni tan siquiera a quejarse, pues un deber más poderoso nos retiene y es un crimen dentro del orden social oponerse al mal que se ve cometer».

Por el contrario, si algún acto de clemencia o de generosidad cae bajo nuestros ojos, cuánta admiración y cuánto amor nos inspira. ¿Quién no se dice a sí mismo: «me hubiera gustado hacer otro tanto»? Las almas más corruptas no llegan a perder por completo esta primera inclinación: el ladrón que roba a los viajeros cubre sin embargo la desnudez del pobre, ningún feroz asesino deja de sostener a quien desfallece, incluso los traidores, al confabularse entre ellos, se dan la mano, empeñan su palabra y respetan su fe. Hombre perverso, hagas lo que hagas, no veo en ti sino a un malvado inconsecuente y torpe, porque la naturaleza no te ha hecho para ser así.

Se habla del grito de los remordimientos que castiga en secreto los crímenes ocultos y los pone tan a menudo en evidencia. ¿Quién de nosotros no ha conocido esa voz inoportuna? Se habla por experiencia; a uno le gustaría borrar este sentimiento involuntario que nos procura tantos tormentos. Sin embargo, si obedecemos a la naturaleza, comprobaremos con qué dulzura aprueba lo que ha ordenado y qué encanto encuentra en disfrutar de la paz interior un alma contenta consigo misma[115]. El malvado se teme y se rehuye, se divierte arrojándose fuera de sí, hace girar en torno suyo sus inquietos ojos y busca un objeto que le haga reír; sin la insultante chanza estaría siempre triste; en cambio la serenidad del justo es interior; su risa no es indicio de malignidad sino de una alegría cuya fuente porta dentro de sí. A solas está tan alegre como en medio de una reunión social; y el inalterable contento que se ve reinar en él no lo saca de quienes le rodean, sino que más bien se lo comunica a ellos.

Echad un vistazo a todas las naciones del mundo, revisad todas las historias; entre tantos cultos inhumanos y extraños, entre esta prodigiosa diversidad de costumbres y caracteres, hallaréis por doquier las mismas ideas de justicia y honestidad, los mismos principios de moral, las mismas nociones de bien y de mal. El antiguo paganismo dio a luz dioses abominables que fueron castigados aquí abajo como bribonzuelos <OC IV 1108> y

[115] Al margen anotó: «Cuadro de la felicidad de los justos».

cuyo único panorama de felicidad suprema era el de las fechorías a cometer y las pasiones[116] a satisfacer. Pero el vicio revestido con una autoridad sagrada descendía en vano de la morada eterna, pues la naturaleza lo repelía del corazón de los humanos[117]. Se celebraban los excesos de Júpiter, pero se admiraba la templanza de Jenócrates[118], la casta Lucrecia adoraba a la impúdica Venus, el intrépido romano hacía sacrificios al miedo[119], el gran Catón[120] fue considerado más justo que la providencia; la voz inmortal de la virtud, más fuerte que la de los propios dioses, se hacía respetar sobre la tierra y parecía relegar al cielo el crimen con los culpables.

Así pues, en el fondo de todas las almas existe un principio *innato*[121] de justicia y de verdad moral anterior a todos los prejuicios nacionales, a todas las máximas de la educación. Este principio es la regla involuntaria sobre la cual, a pesar de nuestras propias máximas, nosotros juzgamos nuestras acciones y las ajenas como buenas o malas, y es a este principio al que doy el nombre de «conciencia»[122].

Mas contra esta palabra oigo elevarse desde todas partes la voz de los filósofos, errores de la infancia, prejuicios de la educación, claman todos concertadamente. No hay en el entendimiento humano nada más que cuanto se introduce por la experiencia y no juzgamos nada sino mediante ideas innatas. Van más allá; se atreven a rechazar este acuerdo evidente y universal

[116] Tachó el adjetivo «infames».

[117] La primera redacción decía esto: «Pero el crimen parecía descender en vano del Olimpo (primero puso "cielo") sobre la tierra; la santa voz de la naturaleza (antes "impronta de la virtud") lo repelía».

[118] Jenócrates fue director de la Academia del 339 al 314 a. C. Sobre Jenócrates como héroe moral, cf. el *Discurso sobre la desigualdad, OC,* III, p. 133.

[119] Los romanos rindieron culto a Pávor, una divinidad abstracta representada conjuntamente con Pavor. Simbolizaban a la palidez y al espanto, es decir, al miedo.

[120] Debe referirse ciertamente a Marco Porcio Catón, apodado «el Viejo» o «el Censor» (234-149 a. C), cargo que desempeñó con una proverbial severidad.

[121] Primero escribió «eterno» y luego «inmortal».

[122] Cf. Emilio, OC, IV, p. 598.

de todas las naciones y, contra esta brillante uniformidad, se aprestan a rebuscar en las tinieblas algún ejemplo oscuro y que sólo ellos conocen, como si todas las inclinaciones de la naturaleza quedasen aniquiladas por la depravación de algunos individuos y, en tanto que se dan monstruos, la especie humana no sería otra cosa. Mas, ¿de qué le sirven al escéptico Montaigne los tormentos que se impone para desterrar a un rincón del mundo una costumbre opuesta a las nociones de la justicia?[123] ¿De qué le sirve conceder al más despreciable y sospechoso viajero una autoridad que regatea a los escritores más respetables? ¿Acaso algunos usos inciertos y extraños, fundados sobre causas particulares que nos son desconocidas, destruirán la inducción general extraída de la convergencia de todos los pueblos, opuestos en todo lo demás, y acordes sobre este único punto? ¡Oh, Montaigne! Tú que te ufanas de franqueza y veracidad, sé tan sincero y veraz como puede serlo un filósofo, <OC IV 1109> y dime si hay algún lugar sobre la tierra donde sea un crimen conservar su fe, ser clemente, benefactor y generoso, algún lugar donde el hombre de bien sea despreciable y el bribón respetado[124].

No albergo el propósito de entrar aquí en las discusiones metafísicas que no sirven para nada. Ya os he dicho que no quería polemizar con los filósofos, sino hablar a vuestro corazón; aunque todos los filósofos del mundo probasen que estoy equivocado, a mí me bastaría con que vos sintierais que llevo razón. Para ello sólo hace falta haceros distinguir entre nuestras percepciones adquiridas y nuestros sentimientos naturales, porque necesariamente nosotros sentimos antes de conocer y, tal como no aprendemos en absoluto a querer nuestro bien personal y a rehuir lo que nos daña, sino que tenemos esa voluntad por naturaleza, igualmente el amor hacia lo bueno y el odio hacia lo malo nos son tan naturales como nuestra propia existencia;

[123] «Las leyes de la conciencia, cuyo nacimiento atribuimos a la naturaleza, nacen de la costumbre: cada cual, al venerar internamente las opiniones y costumbres aprobadas y recibidas en torno suyo, no puede desprenderse de ellas sin remordimiento, ni aplicarlas sin aplauso» (cf. Montaigne, *Ensayos,* 1, 23).

[124] Antes había escrito: «donde la virtud sea castigada y las fechorías recompensadas».

así, aun cuándo las ideas nos vienen de fuera, los sentimientos que las aprecian se hallan dentro de nosotros, sólo gracias a ellos conocemos la conveniencia o la inconveniencia que existe entre nosotros y las cosas que debemos buscar o rehuir[125].

Para nosotros existir equivale a sentir; y nuestra sensibilidad es incontestablemente anterior a nuestra propia razón. Sea cual fuere la causa de nuestra existencia, dicha causa se ha ocupado de nuestra conservación al dotarnos de sentimientos conformes a nuestra naturaleza, y no cabría negar que cuándo menos éstos sean innatos. Estos sentimientos, con respecto al individuo, son el amor hacia uno mismo, el temor al dolor y a la muerte, y el deseo de bienestar. Pero si, como resulta indudable, el hombre es un animal sociable por su naturaleza o al menos está hecho para convertirse en tal, no puede serlo sino merced a otros sentimientos innatos relativos a su especie. Y del sistema moral formado por esta doble relación consigo mismo y con sus semejantes es de donde nace el impulso natural de la conciencia.

No penséis, Sofía, que resulte imposible explicar por las consecuencias de nuestra naturaleza el principio activo de la conciencia, al margen de la propia razón. Y en el caso de que fuera imposible, entonces esta explicación no sería necesaria. Porque los filósofos que combaten este principio no prueban en absoluto su inexistencia, sino que se contentan con afirmarla; cuándo afirmamos que <OC IV 1110> existe, somos tan vanguardistas como ellos y contamos además con toda la fuerza del testimonio interior, así como por la voz de la conciencia que declara por sí misma.

Querida amiga, ¡cuán dignos de lástima son estos tristes razonadores! Al borrar en ellos los sentimientos de la naturaleza, destruyen la fuente de todos sus placeres y sólo saben zafarse del peso de la conciencia volviéndose insensibles. ¿Acaso no es un sistema torpe aquel que no sabe suprimir el re-

125 Para Rousseau, tal como expone en el prefacio al segundo *Discurso,* «el amor hacia uno mismo» y la «compasión» son los «dos principios anteriores a la razón, que fundamentan el comportamiento humano tanto hacia los otros como hacia uno mismo» (cf. *OC,* II, p. 126).

mordimiento de la voluptuosidad sino ahogando simultáneamente al uno y a la otra? Si la fe de los amantes no es más que una quimera, si el pudor del sexo consiste en vanos prejuicios, ¿en qué se convertirían los encantos del amor? Si en el universo no viéramos más que materia y movimiento, ¿dónde estarán entonces los bienes morales de los que siempre está ávida nuestra alma y cuál será el valor de la vida humana si sólo disfrutamos de ella para vegetar?

Retorno a ese sentimiento de vergüenza[126] tan encantador y tan grato de vencer como quizá aún más grato de respetar, que combate e inflama los deseos de un amante y entrega tantos placeres a su corazón a cambio de los que niega a sus sentidos. ¿Por qué rechazaríamos el reproche interior que disimula con una modestia impenetrable los deseos secretos de una muchacha púdica y cubre sus mejillas con un sonrojo encantador ante los tiernos discursos de un amado amante? ¿Acaso no son el ataque y la defensa leyes de la naturaleza? ¿No es ella quien permite la resistencia frente al sexo, ante el que puede ceder en cuánto le plazca? ¿No es ella quien prescribe el acoso al que se ocupa de volver discreto y moderado? ¿No es ella quien durante sus placeres les pone a salvo de la vergüenza y del misterio en un estado de debilidad y de olvido de ellos mismos que les libra de todo agresor? Sentid, pues, cuán falso es que el pudor carezca de razón suficiente y no sea más que una quimera en la naturaleza; ¿cómo sería obra de los prejuicios, si los propios prejuicios de la educación lo destruyen, si lo veis con toda su fuerza en los pueblos ignorantes y rústicos, y si su dulce voz no se reprime entre las naciones más cultivadas sino mediante los sofismas?

Si los primeros resplandores del juicio nos deslumhran y confunden en un principio todos los objetos que caen bajo nuestra mirada, esperemos que nuestros débiles ojos se reabran, se fortalezcan <OC IV 1111> y pronto volveremos a ver estos mismos objetos bajo las luces de la razón tal como los

[126] Sobre el pudor, cf. *La nueva Eloísa*, *OC*, II, p. 128.

mostraba primero la naturaleza[127]. O seamos más simples y menos vanos. Limitémonos en todo a los primeros sentimientos que hallamos dentro de nosotros mismos, pues el estudio siempre nos vuelve a llevar hacia ellos cuándo la razón no nos despista por completo.

¡Conciencia, oh conciencia[128], instinto divino[129], voz inmortal y celestial, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre, juez infalible del bien y del mal, sublime emanación de la sustancia eterna[130] que vuelve al hombre semejante a los dioses, sólo tú constituyes la excelencia de mi naturaleza! Sin ti no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales, salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio![131]

Consagraos a hacer las cosas que os gustaría ver hacer a los demás.

127 Primero había escrito: «el único instinto de la naturaleza».

128 Aquí Rousseau escribió y borró sucesivamente: «sublime voz», «voz pura», «voz celestial» y «voz íntima».

129 Esta expresión proviene de Béat-Louis de Muralt (1665-1749), autor de *El instinto divino recomendado a los hombres* (1727).

130 Antes «divina».

131 Cf. *Emilio, OC,* IV, 600-601.

12. Cartas morales VI

[Una vez encontrada la guía universal, hay que saber hacerla salir de su aparente letargo. Para ello propone una especie de retiro laico, donde se combine la introspección y el contacto con la naturaleza. Hay que huir del mal endémico de la diversión, practicando la beneficiencia y ejercitando la feliz rememoración de la virtud]

<OC IV 1112> Por fin tenemos una guía segura en este laberinto de los errores humanos, mas no basta que exista, pues hay que saber conocerla y seguirla[132]. Si esa guía habla a todos los corazones, Sofía, ¿por qué hay tan pocos que la escuchen? Por desgracia nos habla en ese lenguaje de la naturaleza que todo nos lo ha hecho olvidar.

La conciencia es tímida y timorata, busca la soledad, el mundo y el ruido la espantan, los prejuicios de los que se la dice ser obra son sus más

[132] Una primera versión decía: «mas no basta que nos hable, hay que oírla, hay que distinguir su voz, aprender a conocerla».

mortales enemigos, ella huye o se calla delante de ellos, la ruidosa voz de éstos ahoga la suya y la impide hacerse oír. A fuerza de darle calabazas, acaba por hartarse, deja de hablarnos, no nos responde y, tras tan largo desprecio hacia ella, cuesta tanto invocarla como costó desterrarla.

cuándo veo a cada uno de nosotros, constantemente preocupado por la opinión pública, esparcir por decirlo así su existencia en torno suyo sin guardar casi nada dentro de su propio corazón, creo ver a un pequeño insecto formar con su propia sustancia una gran tela, siendo así que sólo parece sensible merced a ella, mientras que de lo contrario parecería estar muerto en su agujero, La vanidad del hombre es la tela de araña que extiende sobre cuánto le rodea. La una es tan sólida como la otra y, cuándo se toca el hilo más minúsculo, el insecto se pone en movimiento, muriendo de languidez si se dejara en paz a la tela, y si se la desgarra con un dedo acaba por destrozarla antes que rehacerla perentoriamente. Comencemos por volvernos hacia nosotros, por concentrarnos en nosotros, por circunscribir a nuestra alma en los mismos límites que la naturaleza ha conferido a nuestro ser, comencemos en una palabra por recogernos donde estemos, con el fin de que, al intentar conocernos, se presente al mismo tiempo todo cuánto nos constituye. A mi parecer, quien mejor conoce en qué consiste el yo humano <OC IV 1113> está más cerca de la sabiduría y, tal como el primer trazo de un dibujo se forma con las líneas que lo definen, la primera idea del hombre es la de separarlo de todo cuánto no es él.

Mas, ¿cómo se verifica esta separación? Este arte no es tan difícil como podría creerse, o al menos la dificultad no reside donde suele creerse, depende más de la voluntad que de las luces, no hace falta un gran bagaje de estudios e investigaciones para consumarla. El día nos ilumina y el espejo está delante de nosotros; pero para verlo hay que clavar la mirada y el medio de fijarla es obviar los objetos que nos distraen. Recogeos, buscad la soledad; tal es el único secreto merced al cual pronto se descubren los vuestros. ¿Pensáis que la filosofía nos enseña a entrar dentro de nosotros mismos? ¡Ay, cuánto nos distrae el orgullo bajo su nombre! Bien al contra -

rio, encantadora amiga, hay que empezar por entrar dentro de sí para aprender a filosofar.

Os conjuro a no asustaros: no albergo el propósito de relegaros a un claustro e imponer a una mujer de mundo una vida de anacoreta. La soledad de que se trata consiste menos en cerrar vuestra puerta y quedaros en vuestro apartamento que en sacar a vuestra alma del bullicio, como dijo el abad de Terrasson[133], y salvaguardarla de las pasiones ajenas que le asaltan a cada instante. Pero uno de estos medios puede ayudar al otro, sobre todo al comienzo; no es tarea de un día saber estar solo en medio del mundo y tras estar muy acostumbrado a existir en todo lo que os rodea, el recogimiento de vuestro corazón debe comenzar por el de vuestros sentidos. En un principio bastante trabajo os dará contener vuestra imaginación sin cerrar vuestros ojos y vuestros oídos. Alejad los objetos que pudieran distraeros, hasta que su presencia deje de hacerlo. Entonces viviréis en medio de ellos, sabiendo cuándo os hará falta reencontraros con vos. No os digo que abandonéis la sociedad ni tampoco que renunciéis a la disipación y a los vanos placeres del mundo. Me limito a indicaros que aprendáis a estar sola sin aburriros. Nunca escucharéis la voz de la naturaleza, nunca la reconoceréis, sin lograrlo. No temáis que la práctica de estos breves retiros os vuelvan taciturna y <OC IV 1114> salvaje, ni que os aparte de los hábitos a los que no queráis renunciar. Bien al contrario, éstos os resultarán más agradables.

cuándo se vive solo, se quiere más a los hombres, un tierno interés nos acerca a ellos. La imaginación nos muestra la sociedad merced a sus encantos, y el propio aburrimiento de la soledad se toca en un beneficio para la humanidad. Ganaréis por partida doble al descubrir el gusto por esta vida contemplativa, pues encontraréis un mayor apego en lo que os resulta querido y menos dolor por perderlo cuándo os veáis privado de ello.

[133] El abad Jeari Terrasson (1670-1750) es autor de una obra postuma, titulada *Filosofía aplicable a todos los objetos del espíritu y de la razón,* en cuyo prefacio D'Alambert cita estas palabras de Montaigne: «el sabio debe retirar su alma del bullicio» (Montaigne, *Ensayos, 1,* 23).

Tomaros, por ejemplo, un intervalo de dos o tres días respecto de vuestros placeres y vuestros quehaceres, para consagrarlo al mayor de todos. Convertid en una ley el vivir sola esos dos o tres días, procurando aburriros mucho al principio. Más vale pasarlos en el campo que en París; sería como si fueseis a hacer una visita: iríais a ver a Sofía. La soledad siempre es triste en la ciudad. Como todo cuánto nos rodea muestra la mano de los hombres y algún objeto de sociedad, cuándo no se tiene ésta, uno se siente fuera de lugar, y una habitación donde uno está solo se asemeja mucho a una prisión. En el campo sucede todo lo contrario, los objetos son risueños y agradables, invitan al recogimiento y a la ensoñación, uno se siente a sus anchas fuera de los tristes muros de la ciudad y de las cortapisas del prejuicio[134]. Los bosques, los arroyos, el verdor destierran de nuestro corazón las miradas de los hombres, los pájaros revolotean aquí y allá a su capricho, ofreciéndonos en la soledad el ejemplo de la libertad, se oye su gorjeo, se huele el aroma de los prados y los bosques. Los ojos, embargados tan sólo por las gratas imágenes de la naturaleza, acercan más a ésta hacia nuestro corazón.

Entonces hay que comenzar a conversar con ella y a consultar sus leyes en su propio imperio. Al menos el aburrimiento no os perseguirá tan de repente y será más fácil de soportar dando un paseo, contemplando la variedad de los objetos campestres, que en un sofá o un sillón. Querría que evitaseis elegir el momento en que vuestro corazón, vivamente afectado por algún sentimiento de placer o de pena, conservara la emoción en el retiro, donde vuestra imaginación demasiado conmovida os acercaría, a pesar vuestro, a los <OC IV 1115> seres que habéis creído rehuir, y donde vuestro espíritu demasiado preocupado se resistiría a las primeras impresiones de los primeros pasos hacia vos misma[135]. Por el contrario, a fin de lamentar menos el ir a aburriros en soledad al campo, escoged los

[134] Al margen escribe Rousseau: «una voz secreta no tardará en hablar a vuestro corazón y os dirá: "no estás sola, tus buenas acciones tienen un testigo"».

[135] Al margen: «en la más profunda soledad vuestro corazón os dice que no estáis sola».

momentos en que estaríais condenada a aburriros en la ciudad; la vida más ocupada por cuidados o diversiones deja muchos vacíos y esta manera de llenar los primeros que se presenten os volverá pronto insensible a todos los demás. No os pido que al principio os entreguéis a profundas meditaciones, sólo os ruego que podías mantener vuestra alma en un estado de languidez y calma que la permita replegarse sobre sí misma, sin entrañar nada ajeno a vos.

En este estado, me diréis, ¿qué haré? Nada. Abandonad esa inquietud natural que en la soledad no tarda en hacer que cada cual se ocupe de sí mismo, muy a pesar suyo.

Tampoco digo que este estado deba producir un abatimiento total y estoy lejos de creer que no tengamos medio alguno para despertar en nosotros el sentimiento interior. Al igual que se hace entrar en calor a una parte entumecida con ligeras fricciones, el alma amortiguada por una prolongada inactividad se reanima con la grata calidez de un movimiento moderado; hace falta conmoverla merced a recuerdos agradables que no se relacionen sino con ella, hay que recordar los afectos que la han halagado, no por medio de los sentidos, sino por un sentimiento propio y mediante placeres intelectuales. Si hubiera en el mundo un ser bastante miserable para no haber hecho nada en el transcurso de su vida cuyo recuerdo no pueda granjearle un contento interior y le haga estar a gusto por haberlo vivido, este ser, al no tener más que sentimientos e ideas que le apartarían de él, nunca podría alcanzar el estado apropiado para conocerse y, sin saber en qué consiste la bondad que conviene a su naturaleza, seguiría por fuerza apegado a su maldad y sería eternamente desdichado. Mas yo sostengo que no hay sobre la tierra un ser lo bastante depravado como para no haber librado nunca su corazón a la tentación de hacer el bien; esta tentación es tan natural y tan grata que resulta imposible resistirse siempre, y basta ceder a ella una sola vez para no olvidar jamás la voluptuosidad que hace degustar. Oh, querida Sofía, cuántas acciones de vuestra vida os seguirán en la soledad <OC IV 1116> para enseñaros a amarla. No tengo necesidad de buscar las que me

sean ajenas. Acordaos del corazón que conservasteis virtuoso, soñad conmigo, y así os gustará vivir con vos.

Éstos son los medios que hay en el mundo para complaceros en vuestro retiro, al invocar recuerdos agradables, procurándoos vuestra propia amistad y siendo buena compañía para vos misma prescindiendo de cualquier otra. Mas, respecto a lo que haga falta hacer para esto, no es ahora el momento de entrar en detalles que suponen los conocimientos que nos proponemos adquirir. Sé que no hay que comenzar un tratado de moral por el final ni dar como primer precepto la práctica de lo que se quiere enseñar. Pero una vez más, al margen del estado en que un alma pueda hallarse, queda un sentimiento de placer en hacer el bien que no se borra jamás y que sirve como primer asidero a todas las demás virtudes, y el cultivo de este sentimiento es lo que permite quererse y complacerse con uno mismo. La práctica del bien halaga naturalmente al amor propio mediante una idea de superioridad, al recordar esos actos como otros tantos testimonios de que, más allá de sus propias necesidades, uno tiene todavía fuerza para aliviar las del otro. Esta sensación de poder hace que se disfrute más de la existencia y que se conviva más a gusto con uno mismo. Procurad granjearos un sentimiento de bienestar estando a solas, y en los objetos de vuestros placeres dad siempre la preferencia a aquellos de los que todavía se disfruta cuándo se dejan de poseer.

Una mujer acomodada está demasiado condicionada por su situación; me gustaría que pudierais renunciar a la vuestra en algunas ocasiones; esto sería un medio adicional de relacionaros más rápidamente con vos. cuándo hagáis vuestros retiros, prescindid del séquito de vuestra casa; no llevéis ni cocinero ni mayordomo. Tan sólo un lacayo y una doncella; en una palabra, no trasladéis la ciudad al campo; id a disfrutar realmente de la vida retirada y campestre. Pero, ¿qué pasa con el decoro? ¡Ay, siempre esas fatales apariencias! Si queréis atenderlas sin pausa, no<OCIV1117>os hará falta otra guía; escoged entre ellas y la sabiduría. Acostaos pronto, levantaos temprano, seguid el curso del día y de la naturaleza, nada de tocador, ni de lectura, tomad comidas simples a las horas del pueblo, en una palabra sed en todo una mujer de campo.

Si esta manera de vivir os llegase a ser grata, conoceréis un placer añadido, si os aburre, retomaréis con más gusto aquel al que estáis acostumbrada.

Mejor aún. En esos cortos espacios que querréis pasar viviendo en soledad, emplead una parte en haceros grata la otra. Dispondréis de largas mañanas vacías de vuestras ocupaciones ordinarias, destinadlas a visitar el pueblo. Informaos acerca de los enfermos, de los pobres, de los oprimidos, intentad darle a cada uno el auxilio que precisa, y no penséis que basta con ayudarles con vuestro dinero, si no les dedicáis algo de vuestro tiempo y no les ayudáis con vuestros cuidados. Imponeros esta tarea tan noble de hacer que haya algunos males menos sobre la tierra y, si vuestras intenciones son puras y reales, os hallaréis presta a cumplirla. Al principio, bien lo sé, mil obstáculos os distraerán de tal solicitud. Casas desaseadas, gentes brutales y objetos miserables os disgustarán en un primer momento. Sin embargo, al entrar en casa de esos desdichados, os diréis: soy su hermana y la humanidad triunfará sobre la repugnancia. Los encontraréis mentirosos, interesados, llenos de vicios que repelerán vuestro celo, pero interrogaos en secreto sobre los vuestros para aprender pronto a perdonar los del otro e imaginad que, al cubrirlos con un aire más honesto, la educación únicamente los vuelve más peligrosos. El aburrimiento, ese tirano de las gentes de vuestra condición, que les hace pagar tan caro el estar exentos del trabajo, y del que uno queda tanto más preso cuánto más intenta evitarlo, sólo el aburrimiento os apartará en principio de esas saludables ocupaciones y, al hacerlas insoportables, os procurará pretextos para dispensaros de ellas. Pensad que complacerse en hacer el bien es la recompensa de haber obrado bien, y que no se obtiene antes de haberla merecido. Nada es más amable que la virtud, pero ella no se muestra así salvo ante los que la poseen; cuándo se la quiere abrazar, al igual que el Proteo[136] <OC IV 1118> de la fábula, adopta

136 Proteo aparece en la *Odisea* de Hornero (4, 351). Es una divinidad menor que conoce todas las cosas y tiene la facultad de adoptar diferentes formas a fin de eludir las preguntas que se le hagan; sólo hablará si se le retiene hasta que recobre su verdadera forma.

en un principio mil formas espantosas y no se muestra bajo la suya sino a quienes no sueltan la presa. Resistid a los sofismas del aburrimiento. No apartéis de vos los objetos hechos para enterneceros; detestad esa piedad cruel que aparta la mirada de los males ajenos para dispensarse de aliviarlos. No deis en canjear esos honorables cuidados por otros mercenarios. Estad segura de que los sirvientes diezman siempre las buenas acciones de sus amos; que saben apropiarse de una manera u otra de una parte de lo que se entrega a través suyo, y que exigen una gratitud muy onerosa de todo cuánto el amo ha hecho giatuitamente. Convertid en un deber el exportar por doquier, con una asistencia real, el interés y los consuelos que la hacen valer. ¡Que vuestras visitas no sean jamás infructuosas! Que cada cual vibre de alegría con vuestra llegada, que las bendiciones públicas os acompañen sin cesar. Pronto un séquito tan grato encantará a vuestra alma y en los nuevos placeres que aprenderéis a disfrutar, si alguna vez perdéis el bien que habéis creído hacer, al menos no perderéis aquel que vos habréis sacado de ello.

13. (616) Al pastor Jacob Vernes[137]

Montmorency, 18 de febrero de 1758

[Hasta que le consideró autor del panfeto volteriano donde se le acusaba de haber abandonado a sus hijos, Rousseau mantuvo una copiosa correspondencia con Vernes, en la que hablaban sobre moral y religión, así como sobre la especificidad política de Ginebra]

<CC V 32> Sí, querido conciudadano, os sigo teniendo estima y os profeso un gran afecto. Pero estoy abnimado por mis dolencias, me apena vivir

[137] Jacob Vernes (1728-1791), pastor ginebrino e ilustrado, autor de una exitosa novela titulada *Confidencia filosófica*. Entre los años 1754 y 1761 Rousseau lo tiene por uno de sus principales corresponsales, hasta que Vernes publica sus cinco *Cartas sobre el cristianismo de Jean-Jacques Rousseau* (1762). En 1764 Rousseau le creyó autor de un libelo titulado *El sentimiento de los ciudadanos,* escrito en realidad por Voltaire.

[138] Tras abandonar L'Hermitage, Rousseau se mudó a Montlouis (ducado de Montmorency), distante 16 kms. de París. En marzo su estado se agravaría tanto como para llegar al extremo de redactar un testamento legando sus bienes a Teresa Lavasseur.

en mi retiro de un trabajo poco lucrativo, casi no dispongo sino del tiempo necesario para ganar mi pan, empleando el poco tiempo que me queda en sufrir y reposarme. Mi enfermedad ha progresado tanto este invierno, he sufrido tantos dolores de todo tipo y me encuentro tan debilitado que he comenzado a temer que me falten tanto las fuerzas como los medios para ejecutar mi proyecto. Me consuelo de esta impotencia por la consideración del estado en que me hallo sumido. ¿De qué me serviría ir a morir junto a vos? ¡Qué más da dónde deje uno su cadáver! No veo necesario que se traslade mi corazón a mi patria, ya que nunca la ha abandonado.

No he tenido ocasión de trasladar vuestro encargo a D'Alambert[139]. Como nunca nos hemos tratado mucho, hemos dejado de escribirnos y, confinado en mi soledad, no he conservado ninguna relación con París; es como si estuviera al otro lado de la tierra e ignoro lo que pasa allí tanto como lo que ocurre en Pekín. Por lo demás, si el artículo del que me habláis[140] es indiscreto y reprensible, a buen seguro no es ofensivo. Sin embargo, si puede perjudicar a vuestra corporación, quizá fuera bueno replicarle, aunque para decíroslo con sinceridad albergue cierta aversión hacia los detalles que tal cosa pudiera conllevar y, en general, no me gusta que en materia de fe la conciencia se someta a los formulismos[141]. Yo me tengo por un hombre con apego a la religión, pero no creo que el hombre de mundo tenga tanta necesidad de ella como yo. He pasado toda mi vida entre incrédulos sin que me hicieran vacilar; les amaba y estimaba sobremanera, pero no podía so-

[139] Según Leigh, Vernes habría encargado a Rousseau que informase a D'Alambert sobre la conmoción provocada por el artículo sobre «Ginebra» incluido en la *Enciclopedia.*

[140] En el artículo sobre «Ginebra», se daba el visto bueno al establecimiento de un teatro en esa ciudad (donde estaba prohibido un teatro permanente), es decir, a la modernización de las costumbres en una ciudad cuya élite dirigente quisiera ponerse a la altura de los tiempos. El comienzo del texto elogia el presunto socianismo de los ministros del culto, atribuyéndoles una teología racionalista que prima sobre la fe y los dogmas, lo cual ofendió profundamente a los clérigos ginebrinos.

[141] En realidad, Rousseau comparte en lo esencial el análisis de D'Alambert.

portar su doctrina. Siempre les he dicho que no sabía combatirlos, pero que no quería creerlos. La filosofía, al no tener sobre estas materias ni fondo ni ribera, al faltarle ideas primigenias y principios elementales, no es más que un mar de incertidumbres y dudas de las que el metafísico no se libra jamás. Así pues, abandoné la razón y consulté a la naturaleza, es decir, al sentimiento interior que dirige mi <CC V 33> creencia independientemente de mi razón. Le he dejado arreglar sus probabilidades, sus azares, su movimiento necesario y, mientras ellos construían el mundo a golpe de dados, yo veía en él esa unidad de intención que me mostraba a despecho suyo un principio único; si me hubieran dicho que la *Riada* se había formado por un lanzamiento fortuito de letras, les hubiera contestado muy resueltamente: puede ser, pero no es verdad; y no tengo otra razón para creer nada de ello, salvo la que no lo creo así. ¡Eso es un prejuicio! —aseguran—. De acuerdo; mas ¿qué puede hacer esta razón si lucha contra un prejuicio más persuasivo que ella? Lanzar otra argumentación sin fin contra la distinción de las dos sustancias topará con otra persuasión de mi parte respecto a que no hay nada en común entre un árbol y mi pensamiento; y lo que me ha parecido más divertido es ver cómo se arrinconaban ellos mismos con sus propios sofismas, hasta el punto de preferir conceder sentimiento a las piedras antes de acordar un alma para el hombre.

Amigo mío, yo creo en Dios, y Dios no sería justo si mi alma no fuese inmortal. He ahí todo cuánto a mi parecer tiene la religión de esencial y de útil. Dejemos el resto a los amantes de la disputa. En lo que atañe a la eternidad de las penalidades, ésta no se compadecería con la flaqueza del hombre ni con la justicia de Dios, así que la rechazo. Es cierto que hay almas tan negras que me resulta inconcebible que alguna vez puedan disfrutar de esa eterna beatitud cuyo sentimiento más grato debe ser, a mi parecer, el contento consigo mismo. Esto me hace sospechar que quizá las almas de los malvados pudiesen verse aniquiladas con su muerte y que tanto el existir como el sentir fueran la primera recompensa de una vida buena. Como quiera que sea, no me importa mucho lo que será de los malvados, me

basta con que, al acercarse el término de mi vida, no vea el fin de mis esperanzas y aguarde una vida más dichosa después de haber sufrido tanto en ésta. Aun cuándo estuviera equivocado con respecto a esta esperanza, ella misma es un bien que me hará soportar con más comodidad todos mis males. Aguardo apaciblemente la aclaración de estas grandes verdades que me están ocultas, bien convencido sin embargo de que, de todas formas, si la virtud no vuelve siempre dichoso al hombre, al menos el hombre no sabría ser feliz sin ella, que las aflicciones del justo no se dan sin alguna compensación y que incluso las lágrimas del inocente resultan más agradables para el corazón que la prosperidad del malvado.

Es natural, mi querido Vernes, que un solitario, que sufre y se halla privado de toda sociedad, desahogue su alma en el seno de la amistad, y no temo que mis confidencias os disgusten; habría debido <CC V 34> comenzar por hablaros de vos y de vuestro proyecto sobre la historia de Ginebra, pero en tiempos de pesar y de males uno está obligado a ocuparse de sí, y vos sabéis bien que no tengo un corazón al que le guste disimular. Todo cuánto puedo deciros sobre vuestra empresa, con todos los miramientos que queréis poner en ella, es que es propia de un sabio intrépido o de un joven. Os aconsejo meditarla bien. Saludad de mi parte al amigo Roustan[142]. Adiós, querido conciudadano; os escribo con tamaña y cordial efusividad, como si me separase de vos para siempre, porque me encuentro en un estado que acaso me haga durar bastante todavía, pero (fue me hace dudar si cada letra que escribo no será la última.

[142] Antoine-Jacques Roustan (1734-1808), pastor ginebrino de origen modesto que se trasladó a Londres en 1764. Entre 1757 y 1767 mantuvo una calurosa correspondencia con Rousseau.

14. (1152) Rousseau a Malherbes

Montmorency, 5 de noviembre de 1760

[Esta carta supone una incursión de Rousseau en el derecho internacional. Estas reflexiones acerca del comercio de libros probablemente apliquen los principios tratados en las Instituciones políticas, *cuyo contenido está resumido en el noveno libro de* Las confesiones (OC, /, *pp. 404-405) y que Rousseau dice haber destruido después de haber entresacado los materiales de* El contrato social (OC, ///, *p. 349). En una carta previa Rousseau había comunicado a Malherbes que una edición pirata de* La nueva Eloísa *podía lesionar sus intereses como autor, al competir en Francia con la edición de Rey, su editor holandés habitual. Malherbes fundamentó su respuesta en lo expuesto por Montesquieu con respecto al derecho de gentes y las relaciones comerciales internacionales.]*

<CC VII 297> Por la respuesta con que me habéis honrado, veo que he cometido sin saberlo una indiscreción por la cual os debo, con mis más humildes disculpas, mi justificación en tanto que sea posible. Tomando la dis-

cusión entablada conmigo como un permiso para participar en ella, utilizaré esta libertad para exponer las razones de mi sentimiento, al que tengo en tanta estima como al vuestro en este asunto.

Observaré primero que sobre el derecho de gentes hay muchas máximas incontestadas, las cuales pese a todo son y serán siempre vanas y sin efecto en la práctica, porque parten de una presunta igualdad tanto entre los Estados como entre los hombres; principio éste que no es verdadero para los primeros ni por su tamaño ni por su forma, ni en consecuencia vale para el derecho relativo a los subditos que se deriva del uno y de la otra. El derecho natural es el mismo para todos los hombres, todos los cuales han recibido de la naturaleza una medida común, así como unos límites que no pueden sobrepasar; pero el derecho de gentes, al atenerse a unas medidas propias de las instituciones humanas y que no tienen un confín absoluto, varía y debe variar de nación en nación. Los grandes Estados se imponen a los pequeños y se hacen respetar; sin embargo, los primeros necesitan a los segundos, acaso más que los pequeños a los grandes. Así pues, hace falta que les cedan algo equivalente a cuánto exigen. Las ventajas consideradas al por menor no son iguales, pero vienen a compensarse; y de ahí nace el verdadero derecho de gentes, establecido, no en los libros, sino entre los hombres. Los unos adquieren por ello honores, rango y poder; los otros el provecho innoble y la pequeña utilidad. Si los grandes Estados quisieran preservar para ellos solos sus privilegios y compartir los de los pequeños, querrían una cosa imposible y, por mucho que lo hagan, nunca llegarán a establecer en las pequeñas cosas esta paridad que no toleran en las grandes.

Las diferencias que nacen de la naturaleza del gobierno no modifican menos necesariamente los derechos respectivos de los subditos. <CC VII 298> La libertad de prensa, establecida en Holanda, exige en la vigilancia sobre los libros reglamentos diferentes a los que se dan en Francia, donde esta libertad no tiene ni puede tener lugar, y si se quisiera, mediante tratados entre ambas autoridades, establecer una vigilancia uniforme y los mismos reglamentos sobre esta materia entre los dos Estados, estos tratados

quedarían pronto sin efecto, o bien uno de los dos gobiernos cambiaría de forma, habida cuenta de que en cualquier país sólo se observan las leyes que se atienen a la naturaleza del gobierno.

La deuda del ámbito editorial es prodigiosa en Francia, casi tan grande como en el resto de toda Europa. En Holanda es casi nula. En cambio, proporcionalmente se imprimen muchos más libros en Holanda que en Francia. Cabría aducir que el consumo está en Francia y la fabricación en Holanda, aun cuándo Francia enviaría a Holanda más libros de los que recibe del mismo país; porque donde el francés es consumidor el holandés no es sino fabricante: Francia se atiende a sí misma, Holanda a otros. Tal es entre las dos potencias el estado relativo de este sector del comercio; y este estado, forzado por las dos constituciones, se restablecerá siempre a pesar de lo que se haga. Entiendo bien que el gobierno de Francia quiera que la manufactura se haga donde se realiza el consumo: mas esto no es posible y es él mismo quien lo impide merced al rigor de la censura. Dicho gobierno no sabría, aunque quisiera, suavizar ese rigor; porque un gobierno que lo puede todo no puede liberarse a sí mismo de las cadenas que está obligado a darse para continuar teniendo todo el poder. Si las ventajas del poder arbitrario son grandes, un poder moderado también tiene las suyas, que no son menores; a saber, no tener inconveniente en hacer todo cuánto sea útil a la nación.

Conforme a una máxima del gobierno de Francia, hay muchas cosas que no se deben permitir y que conviene tolerar. De aquí se sigue que cabe tolerar la entrada de un libro cuya impresión no se ha permitido. Sin ello Francia, reducida prácticamente a su sola literatura, se escindiría de la república de las letras, volvería pronto a la barbarie e incluso perdería otras ramas del comercio a las que ésta sirve de contrapeso. Pero cuándo un libro, impreso en Holanda porque no pudo ni debió ser impreso en Francia, es reimpreso con todo aquí, el gobierno atenta entonces contra sus propias máximas e incurre en contradicción consigo mismo. Añado <CC VII 299 > que la paridad con que se le autoriza es ilusoria y la consecuencia que se si-

gue, aunque justa, no es equitativa[143]. Porque, como se imprime en Francia para Francia y en Holanda también para Francia, la reimpresión hecha en Holanda de un libro impreso en Francia hace poco daño al librero francés y la reimpresión hecha en Francia de un libro impreso en Holanda arruina al librero holandés. Si esta consideración no afecta al gobierno de Francia, sí que afecta al gobierno de Holanda, quien sabrá hacerla valer si el primero no le propone igualar las cosas.

Sé muy bien a quién hablo para discutir con vos en detalle las consecuencias y aplicaciones. El magistrado y el hombre de Estado versado en estas materias no necesita las aclaraciones que serían precisas para un particular. Mas no dejaré de hacer una observación directa que me vincula con un caso concreto. cuándo un librero holandés comercia con un librero francés en intercambio, como ellos dicen, es decir, mientras recibe el pago de sus libros en libros, entonces el beneficio es doble y común para ambos; y en lo tocante a los gastos de transporte, el resultado es idéntico a si los libros que se envían recíprocamente ftieran impresos en los lugares donde se venden. Así es como Rey ha tratado con Pissot y con Durand lo que se ha impreso para mí hasta el momento. Además, el librero holandés, temiendo la falsificación, se pone a cubierto y trata con el librero francés de manera que éste asuma los riesgos de la venta de los ejemplares que recibe y cuyo número es consensuado entre ellos. Así es también como Rey ha negociado *La nueva Eloísa*. Pone en su lugar a su corresponsal francés y, siguiendo sin saberlo el consejo que me dais para él, le envía al mismo tiempo la mitad de su edición. Merced a ello, la falsificación, si tiene lugar, no perjudicará al librero de Amsterdam, sino al librero de París que le sustituye. Será un librero francés el que arruine a otro, o bien serán dos libreros franceses los que se arruinarán mutuamente.

De todo esto se deducen las razones que me llevan a creer que no permitiréis que se reimprima en Francia, sin el consentimiento del primer editor,

[143] La diferencia entre lo justo y lo equitativo en el derecho de gentes juega para Rousseau el mismo papel que la distinción entre lo legal y lo legítimo en el derecho político.

un libro impreso primero en Holanda. Me queda por exponeros las razones que <CC VII 300 > me impiden consentir esta reimpresión y no aceptar beneficio alguno si se hace a pesar mío. Decís que no debo considerarme ligado al compromiso contraído con el librero holandés, porque no he podido cederle lo que no tenía[144] y que no tenía el derecho de impedir a los libreros de París copiar o remedar su edición. Pero equitativamente sólo puedo extraer de ahí una consecuencia a mi cuenta; porque yo traté con el librero sobre la base del valor que yo daba a lo que le cedía. Ahora bien, parece que, en lugar de venderle un derecho que yo tenía realmente, le he vendido tan sólo un derecho que yo creía tener. Así pues, si este derecho es menor de lo que yo había creído, es obvio que, lejos de sacar un beneficio de mi error, le adeudo la indemnización del perjuicio que él puede sufrir por ello.

Si yo recibiera nuevamente de un librero de París el beneficio que ya he recibido del de Amsterdam, habría vendido mi manuscrito dos veces[145], y ¿cómo obtendría este derecho de consentimiento de aquel con quien he tratado, siendo así que incluso me disputa el derecho de hacer una edición general y única de mis escritos, revisados y aumentados con nuevas entregas? Es cierto que, al no haber pensado nunca despojarme de tal derecho cuándo le cedí mis manuscritos, creo poder en este punto sobreponerme a esta oposición suya de la que me ha hecho juez y, aplicando ese mismo principio, nada me impediría asumir en esta ocasión vuestro parecer.

[144] En esta época el autor vendía de una vez para siempre su manuscrito al librero, que adquiría con ello la propiedad íntegra del mismo; no existía una retribución calculada en función de las ventas.

[145] Esto es lo que Rousseau acabará por hacer bajo la presión del librero parisino secundado por Malherbes.

15. (1350) Contestación a Malherbes

(Hacia el 10 de marzo de 1761)

[Bajo la dirección de Malherbes, espíritu liberal favorable a los filósofos, la censura se suavizó. Sin embargo, los manuscritos pasan bajo los ojos de los censores reales, que recomiendan suprimir o rescribir los pasajes considerados políticamente peligrosos, teológicamente controvertidos o simplemente contrarios a las buenas costumbres. Esta nota de Rousseau constituye un buen exponente de lo que representó la batalla sostenida entre las Luces y la intolerancia del antiguo régimen con respecto a la libertad de expresión.]

<CC VIII 235> I. Puesto que el presidente Malherbes exige que entre en la discusión relativa a los pasajes suprimidos en *Julia*[146], obedezco, sin ver pese a todo la utilidad de esta discusión. Observaré tan sólo, antes de entrar en materia, que como Malherbes justifica esas supresiones por las ideas de

[146] *La nueva Eloísa.*

los católicos, o incluso de los reformistas, mientras que yo razono únicamente sobre las mías, no resulta sorprendente nuestra escasa coincidencia.

II. No niego que el señor de Labédoyéres[147] no haya hecho una heroicidad al reconocer a su nuera, pero no creo menos que cometió una acción bárbara al desheredar a su hijo; no hay prejuicio alguno, por universal que pueda ser, que prescriba contra la naturaleza; y desheredar a su hijo no es un acto de debilidad, sino de crueldad.

El estado de la persona que amaba el hijo del señor de Labédoyéres, la ley de los prejuicios, el honor mismo, podían determinar a su padre a oponerse con todas sus fuerzas al matrimonio de su hijo; mas una vez contraído y consumado el matrimonio, el hijo, al abandonar a su mujer, al degradar a sus hijos de su legítimo estado, se convertía en un hombre deshonesto; y el padre que repudiaba a su hijo por no haber violado indignamente su fe, era un padre indigno. Todo el mundo lo hubiera dicho si ese padre hubiese sido un hombre del pueblo. Esto era todavía más verdadero por el hecho de que el padre fuera magistrado y estuviera obligado por esa condición a ser justo y a proteger especialmente al oprimido.

III. La respuesta que da Saint-Preux [148] al señor de Wolmar[149] es todo cuánto se puede decir con mayor moderación y sentido sobre la religión cristiana y sus misterios. Los católicos que se obstinan en querer <CC VIII 236 > jugar a doble o nada yerran sobremanera; seguramente no les sal-

[147] Los censores habían hecho suprimir parte de una nota en II, 2, donde Rousseau escribía: «He visto litigar en el Parlamento de París una causa célebre donde el honor del rango atacaba insolente y públicamente la honestidad, el deber, la fe conyugal, y donde el indigno padre que ganó su proceso se atrevió a desheredar a su hijo por no haber querido ser un hombre deshonesto». Se trataba del abogado La Bédoyéres cuyo matrimonio con una actriz fue roto por su padre; Rousseau ignoraba que se había producido una reconciliación y que el padre había reconocido el matrimonio en 1758.

[148] Saint-Preux, al ver que Julie rechaza para sus hijos el aprendizaje memorístico, objeta la necesidad de saberse el catecismo, a lo cual ella responde que sus hijos lo ignoran «a fin de que crean algún día» *(La nueva Eloísa, OC* II 583).

[149] Wolmar, el marido de Julia, es ateo.

drán las cuentas en ese mercadeo. Ahora bien, ¿por qué habríamos de mantener el mismo error que ellos? Los reformistas comienzan a sentir la necesidad de sacrificar algunas ramas para conservar el tronco; y es bajo ese espíritu que las materias teológicas son tratadas *en Julia.* Por lo demás, si Saint-Preux no es calvinista, será, si se quiere, sociniano[150], siempre muy herético. ¿Qué se le pide? ¿Le gustaría a la Sorbona volvernos intolerantes a nuestro pesar o prescribirnos de qué manera le complace que vayamos al infierno? ¿Qué derecho, que supervisión pretende tener la Iglesia católica sobre alguien que no reconozca su autoridad? La intolerancia, incluso teológica, es contraria a nuestros principios y no ha podido introducirse jamás entre nosotros sino mediante el abuso. Ahora bien, yo sostengo que le corresponde a todos los fieles reclamar contra ese abuso. Cualquier fórmula de profesión de fe es contraria al espíritu de la reforma; y yo no reconozco otra doctrina heterodoxa que la no establecida por la buena moral o la que conduce a la mala. Falta saber si la de Julia o la de Saint-Preux se hallan en este caso. Julia y Saint-Preux, al ser los héroes de la novela, dice Malherbes, pueden impresionar por su modo de pensar y siempre será tomada por la forma de pensar del autor. Autor o no, si esta forma de pensar fuera tomada por la mía y pudiera causar alguna impresión, tanto mejor: una razón más para no cambiar nada. Cualquier otra objeción es incompetente por parte de los católicos y no me concierne en absoluto venga de quien venga.

En lo tocante a la expresión «por azar», no sé por qué resulta tan inconveniente en la boca de Wolmar, pero sé que constituiría un gran azar que hubiese un solo cristiano sobre la tierra. Sin embargo, sí sólo se trata de sacrificar esa expresión, convengo en ello. Que se sustituya por otra equivalente, si es posible, toda vez que sea breve y se ciña a los principios de Wolmar, que no eche a perder la armonía de la frase y que la respuesta de Saint-Preux guarde relación con ella.

[150] Esta secta fundada en el siglo XI en Italia por L. Sozzini sugiere interpretar la Escritura conforme a la razón: Cristo no sería Dios, sino un hombre; la creación no ha salido de la nada, etc.

IV. Admito que hay algunos epítetos duros que pueden suavizarse. Quítese la nota, si se quiere: quizá incluso no sea imposible modificar el texto sin debilitarlo, habida cuenta de que la incredulidad de Wolmar tenga el mismo fundamento y que Saint-Preux siga diciendo que en las religiones griega y católica es imposible ser razonable y creer en Dios.

V No dudo que haya personas a quienes disguste esa nota. Si no disgustase a nadie, no merecería la pena conservarla. Por lo que a mí respecta, <CC **VIII** 237> creo que todo perseguidor es un bribón o un tonto. Si la nota no es novedosa, poco importa: es útil, es lo esencial; con todo, si se quiere suprimir las tres últimas líneas, me avengo a ello.

VI. Malherbes me propone un expediente que me resulta muy lesivo. Hasta aquí he buscado de buena fe la verdad, prefiriendo sin embargo las verdades útiles. Pero como quiera que haya sido, nunca he dominado el arte de menguar las objeciones y no me tienta en modo alguno el aprenderlo. Por otra parte, éste sería un medio muy seguro de hacer valer los argumentos de Wolmar, debilitándolos después de haber comenzado por exponerlos con toda su fuerza: así pues, hay que dejarlo.

La respuesta de Saint-Preux, que Malherbes encuentra muy débil, me parece a mí muy fuerte, incluso sin réplica; y creo encontrar en ella la solución de todas las dificultades de los maniqueos. En esto puedo equivocarme, pero ¿qué le voy a hacer? No puedo servirme más que de mi propia cabeza para razonar. Así pues, como esta respuesta es buena para mí, no consiento que se la suprima; pero convengo cordialmente que se añada una mejor, si se la conoce.

VII. Me avengo a que se modifiquen un poco, si se quiere, las frases suprimidas del texto, pero no a que se las quite. Son útiles, puesto que se atienen a las buenas costumbres; y es un ejemplo muy justo que Julia tiene razón en autorizar[151]. En cuánto a la nota, no me parece más importante que

[151] Se trata del pasaje en que Julia (suiza y protestante) crítica el celibato; cf. *OC*, II, 668-669).

otras; es una conclusión que a uno le gusta extraer del texto, aun cuándo yo no dijera nada[152].

Las páginas deben quedar exactamente tal cual están[153]. Si Saint-Preux quiere mostrarse herético sobre la gracia, es asunto suyo. De otro lado, hace falta que él defienda la libertad de los hombres, puesto que cifra en el abuso de esta libertad la causa del mal moral; es preciso que sea molinista, para no ser maniqueo; no le debería ir peor entre los católicos al rechazar las decisiones de Calvino que si rechazara las opiniones el Papa. Respecto a lo que Malherbes llama una revuelta contra la autoridad de la Escritura[154], yo lo llamo una sumisión a la autoridad de Dios y de la razón, que debe primar sobre la de la Biblia y que sirve de fundamento a ésta; por lo que atañe a San Pablo, si no se me permite argumentar contra él, no debe entonces argumentar él mismo, o al menos debe hacerlo mejor.

Si se quiere suprimir la nota[155], sea; pero, si se la deja, hay que reconocer asimismo que equivocarse en un pequeño mal, porque yo lo creo así; puedo equivocarme, sin duda; mas cuándo hablo en mi nombre, es mi sentimiento el que debo expresar, sobre todo cuándo esto sirve para resolver objeciones: <CC VIII 238> puede suprimirse la nota, si se quiere. Otro tanto digo de la otra[156]. Esta nota, gracias a Dios, todavía no es útil

[152] Es la nota en donde el «editor» comenta elogiosamente la anterior crítica del celibato.

[153] En este pasaje se opone el «sentimiento interior» a los «sofismas» de la argumentación; cf. *OC,* II, 683-684.

[154] El censor había escrito: «una doctrina muy arriesgada sobre la gracia, una revuelta contra la autoridad de la santa escritura, un argumento *ad hominem* contra San Pablo, es más de lo que se requiere para exigir esta supresión».

[155] Nota sobre un pasaje donde Saint-Preux opone su concepción de la plegaria a los abusos de la oración mística.

[156] Un comentario sobre los pietistas al hilo del pasaje en que Saint-Preux reprocha a Julia su gusto por la oración.

16. (1407) A Dom Dechamps[157]

Montmorency, 8 de mayo de 1763

[Dom Deckamps es una figura todavía bastante desconocida del pensamiento crítico del siglo XVIII francés. Procurador del priorato benedictino de Montreuil-Bellay, cerca de Saumur, y protegido del marqués de Argenson, es defensor de una metafísica del ateísmo y de un análisis radical de la sociedad y de la economía, que pone en tela de juicio los límites de la Ilustración. De Rousseau toma lo esencial de su análisis de la desigualdad, de la propiedad, de la alienación religiosa y civil. Deschamps distingue tres estados: el estado salvaje, el estado de la ley y el estado de las costumbres; este último, que está por llegar, permitirá a los hombres conocer el verdadero estado de la naturaleza, en una sociedad sin propiedad, sin clases, sin dios, sin ley, sin técnicas y sin libros, desprovisto de necesidades y deseos. Aunque durante su vida publicó muy poco, sí hizo circular sus manuscritos entre Helvetius, D'Alambert, Diderot, D'Holbach o Voltaire, empezando justamente con Rousseau]

[157] Dom Léger-Marie Deschamps (1716-1774).

<CC VIII 320 > Estaba enfermo cuándo recibí vuestro prefacio[158] y lo absolví de quemarlo para responderos cuándo estuviera en condiciones de leerlo sin distracción, mas al no llegar ese tiempo tras ocho o diez días, tomo el partido de plegarme a vuestra intención y, tras haberlo leído con toda la atención de que soy capaz, no me queda sino quemarlo; algo que será hecho antes de que esta carta sea lacrada.

Si habéis abrigado el propósito de azorar y turbar al lector merced al más extraño enigma[159], lo habéis logrado a la perfección en relación conmigo y quizá hubierais podido absteneros de alterar así la tranquilidad de un solitario que no halla consuelo para sus males de toda especie sino en la simplicidad de su fe, dado que sólo la esperanza de otra vida puede servir como consuelo para ésta. Vos creéis dirigiros a un filósofo y os engañáis; soy un hombre muy poco instruido al que nunca le ha preocupado serlo, pero que a veces tiene buen sentido y ama siempre la verdad.

Vos queréis, sin embargo, que yo os hable de vuestro prefacio. ¿Qué os diré? El sistema que anunciáis es tan inconcebible y promete tantas cosas que no sé que pensar. Si hubiera de manifestar la idea confusa que me hace concebir, mediante algo conocido, lo relacionaría con el sistema de Spinoza; pero si se desprendía alguna moral de éste, era puramente especulativa, mientras que la vuestra posee leyes prácticas, lo que supone alguna sanción para dichas leyes.

Se dina que vos establecéis vuestro principio sobre la mayor de las abstracciones. Sin embargo, el método de generalizar y de abstraer me resulta muy sospechoso, en cuánto demasiado poco proporcionado a nuestras facultades. Nuestros sentidos sólo nos muestran individuos, la atención acaba

[158] Este Prefacio al *Verdadero sistema* fue adjuntado a la carta que le mandó Deschamps el 22 de abril de 1761; cf. *CC, MU*, 363-371.

[159] En el citado prefacio el autor pretende haber desentrañado el enigma de la naturaleza: «se sabrá todo lo que, a falta de haber sabido, hizo decir a Sócrates y a los Teofrasto que no sabían nada; se conocerá todo lo que, a falta de haber sido conocido, hace ir al mundo como va» (cf. *CC*, VIII, 366-367).

por separarlos, el juicio puede compararlos uno a uno, pero eso es todo. Querer reunir todo sobrepasa la fuerza de nuestro entendimiento, es querer empujar el barco en que se está sin tocar nada desde fuera. Nosotros juzgamos por inducción hasta un cierto punto del todo por las partes; se diría por el contrario que del conocimiento del todo vos queréis <CC VIII 321> deducirla de las partes. No lo concibo. La vía analítica es buena en geometría, pero me parece que no vale nada en filosofía, el absurdo al que ella conduce por falsos principios no se deja sentir lo suficiente.

Vuestro estilo es muy bueno, es el que corresponde, y no dudo que vuestro libro esté bien escrito. Vos tenéis una cabeza pensante, propia de las luces y de la filosofía. Vuestra manera de anunciar vuestro sistema lo vuelve interesante, incluso inquietante; pero, como todo, estoy persuadido de que es una ensoñación. Vos habéis pedido mi parecer; helo ahí. Os saludo cordialmente.

J. -J. Rousseau

17. (1436) Al pastor Jacob Vernes

(24 de junio de l761)

[Con La nueva Eloísa *Rousseau quiere seguir exponiendo su pensamiento: «Hacen falta espectáculos en las grandes ciudades y novelas para los pueblos corrompidos. He cambiado de medio, mas no de objetivo»* (Conversación sobre las novelas, OC, *II, pp. 13 y 17). Este proyecto será explicitado en* Las confesiones. *Tras haber mostrado cómo la fuerza moral de Julia, que vuelve a encontrar la virtud después de haberla perdido, va contra la degradación moral y el libertinaje tan a la moda, añade: «aparte del tema relativo a las costumbres y a la honestidad conyugal, que radica en todo orden social, perseguía también un objetivo más secreto de concordia y paz públicas. La tormenta desatada por la* Enciclopedia, *lejos de calmarse, estaba en todo su apogeo. Las dos partes en liza se asemejaban más bien a lobos enrabietados que a cristianos y filósofos que pretenden aclararse recíprocamente. Enemigo de todo espíritu partidista, yo había dicho a unos y otros unas verdades duras que no habían sido escuchadas. Me proveí de otro expediente que en mi simplicidad me pareció admirable: se trataba de suavizar su odio recíproco destruyendo sus prejuicios y demostrando a cada parte el mérito y la virtud de la otra, digna de la estima pública y del respeto de todos los mortales»* (OC, I, *435-436).]*

<CC IX 27> Estaba en las últimas, querido conciudadano, cuándo recibí vuestra carta y ahora que os respondo me hallo sumido en un estado de sufrimientos continuos que según parece sólo me abandonarán junto a la vida. Mi mayor consuelo en esta situación es recibir testimonios de interés de mis compatriotas y sobre todo de vos, querido Vernes, al que siempre he querido y siempre querré. Mi corazón se regocija y ello me reanima ante el proyecto de ir a compartir con vos vuestra encantadora guarida, que me tienta aún más por su morador que por ella misma. Oh, si Dios reafirmase un poco mi salud para que pudiera emprender el viaje, ¡estad seguro de que no me moriría sin abrazaros una vez más!

Nunca he pretendido justificar los innumerables defectos de *La nueva Eloísa,* encuentro que se la ha recibido favorablemente y en los juicios del público tengo menos motivos para quejarme de su rigor que para celebrar su indulgencia; pero vuestras quejas contra Wolmar me muestran que yo no he cumplido bien con el objetivo del libro o que nos no lo habéis captado correctamente[160].

Este objeto era acercar a los partidos opuestos mediante una estima recíproca, enseñar a los filósofos que se puede creer en Dios sin ser hipócrita y a los creyentes que se puede ser incrédulo sin ser un tunante. Se haría mucho en aras de la paz civil si se pudiera sustraer al espíritu de partido el desprecio y el odio que provienen más bien de la suficiencia y del orgullo que del amor por la verdad. La devota Julia es una lección para los filósofos y el ateo Wolmar lo es para los intolerantes. Tal es la verdadera meta del libro y a vos os corresponde juzgar si me he apartado de ella; me reprocháis que no haya hecho cambiar de sistema a Wolmar hacia el fin de la novela; pero mi querido Vernes, entonces vos no habéis leído ese final; porque su

[160] Como el ateísmo de Wolmar era el único obstáculo para la felicidad de Julia, Vernes había escrito a Rousseau lo siguiente: «Sólo ese Wolmar ateo me entristece; me parece imposible que un hombre honesto no crea en Dios y no veo ninguna buena razón que haya podido determinaros a hacer de Wolmar un ateo» *(CC, VIII,* 332).

conversión está indicado allí con una claridad que no podía experimentar un gran desarrollo sin querer hacer un sermón[161].

Adiós, querido Vernes, aprovecharé un intervalo mejor para escribiros. Os niego que informéis de esta mejora a los amigos que se interesan por mí, entre otros a los señores Moultou y Roustan, a los que abrazo de todo corazón al igual que a vos.

[161] En su carta a Saint-Preux sobre la muerte de Julia, Wolmar cuenta cómo el deber escoger entre silenciar ante su mujer la iruninencia de su muerte o revelársela le conduce a dudar de su sistema (cf. *OC*, II, 707-708).

18. (1437) A Dom Deschamps

Montmorency, 25 de junio de 1761

[Esta es la segunda carta de Rousseau a Dom Deschamps; en esa época, el éxito de La nueva Eloísa *alcanza su apogeo en París y Rousseau ultima el* Emilio. *En su carta precedente, Deschamps se excusaba por haber turbado su tranquilidad, se extrañaba de que el amigo de la verdad se preocupara tan poco de ser instruido, negaba cualquier influencia y sobre todo la de Spinoza, se molestaba por el calificativo de «ensoñación» aplicado a su prefacio, le aseguraba la fuerza de su sistema y le preguntaba su parecer sobre una publicación del mismo. La respuesta de Rousseau es característica de un hombre de las Luces: reniega de la abstracción metafísica en provecho de una aproximación concreta a los problemas morales.*]

<CC IX 28> Excusaréis el retraso de mi respuesta cuándo sepáis que he estado muy mal, y que continuo siendo presa de dolores sin tregua que no me dejan la libertad de escribir.

La verdad que yo amo no es tanto metafísica como moral[162]; amo la verdad porque odio la mentira; no puedo ser inconsecuente con respecto a esto salvo actuando de mala fe. Amaría gustoso también la verdad metafísica si creyera que se halla a nuestro alcance; pero nunca he visto que estuviera en los libros y desesperando de encontrarla desdeñé su instrucción, persuadido de que la verdad que nos es útil está más cerca de nosotros y para adquirirla no hace falta tan aparatosa ciencia. Vuestra obra, señor, puede dar esta demostración prometida y escamoteada por todos los filósofos, <CC IX 29> mas no puedo caminar de máxima por razones que ignoro. Sin embargo, vuestra confianza me impone; prometéis tanto, y encuentro por otra parte tanta justeza y razón en vuestra manera de escribir que me sorprendería que no hubiera de ello en vuestra filosofía, y yo debiera estar poco sorprendido de que con mi corta vista vos vierais allí donde yo no había creído que pudiera verse. Ahora bien, esta duda me causa inquietud, porque la verdad que conozco, o lo que yo tomo por ella es muy amable, originándose para mí un estado muy dulce, y no concibo cómo podría cambiar aquélla sin perder éste. Si mis sentimientos estuvieran demostrados me inquietaría poco por los vuestros; pero hablando sinceramente yo estoy más persuadido que convencido[163]; creo pero no sé; ni siquiera sé si la ciencia que me falta me será buena o mala y, si después de haberla adquirido, acaso no hubiera que decir: «Sus ojos errantes buscaron en lo alto la luz del cielo y ha lamentado haberla encontrado»[164].

He ahí, señor, la solución o al menos el esclarecimiento de las inconsecuencias que vos me reprocháis. Sin embargo, me parece penoso que haga falta que me justifique por haberos participado mi parecer cuándo vos me lo habíais pedido. No me tomé la libertad de juzgaros sino para complaceros: puedo estar equivocado, sin duda; pero en este caso es error no es una culpa.

[162] Como el conjunto de los pensadores ilustrados y en particular Voltaire, Rousseau prima la ética sobre la metafísica.

[163] El primado de la persuasión (orden del corazón) sobre la convicción (orden de la razón) supone una constante en el discurso de Rousseau sobre estas materias.

[164] *Eneida* IV, 691-692.

Pese a todo, vos me pedís todavía un consejo sobre un tema muy grave y quizá voy a responderos otra vez del revés. Pero felizmente este consejo es de los que un autor no pide sino cuándo ya tiene prácticamente tomada su decisión.

Observaré primero que la suposición de que vuestra obra encierra el descubrimiento de la verdad no os es particular y es común a todos los filósofos. Por ese motivo ellos publican sus libros, y la verdad sigue por descubrir.

Añadiré que no basta con considerar el bien que un libro contiene en sí mismo, sino que debe sopesarse también el mal al que puede dar lugar, pues hay que suponer que encontrará menos lectores bien dispuestos que malos corazones y cabezas mal hechas. Antes de publicarlo hay que comparar el bien y el mal que puede originar, y los usos con los abusos; el que uno de estos dos efectos predomine sobre el otro es lo que hace bueno o malo publicarlo.

Si os conociera, si supiera cuál es vuestra condición, vuestro estado, vuestra edad, quizá hubiera podido deciros también alguna cosa con respecto a vos. Cabe tentar a la suerte mientras se es <CC IX 30> joven, mas no resulta sensato arriesgar el reposo de su vida tras haber alcanzado la madurez. A menudo he oído decir al señor de Fontenelle[165] que ningún libro había dado jamás tanto placer como pesadumbres a su autor; era el dichoso Fontenelle quien decía esto. Hasta los cuarenta fui prudente, a los cuarenta y uno tomé la pluma y la abandoné antes de los cincuenta, maldiciendo todos los días de mi vida aquel en que mi tonto orgullo me la hizo tomar y donde vi mi dicha, mi reposo, mi salud hacerse humo sin la esperanza de recobrarlas jamás. Tal es el hombre a quien le pedís consejo sobre la publicación de un libro. Recibid un cordial saludo de

J. -J. Rousseau.

[165] Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657-1757). Las referencias a Fontenelle por parte de los escritores de las Luces consistía con frecuencia en anécdotas y otras máximas de sabiduría y prudencia filosófica vehiculadas por el rumor.

19. (1476)A Dom Deschamps

Montmorency, 12 de agosto de 1761

[cuándo escribe esta tercera carta a Dechamps, Rousseau firma un contrato con el editor francés Duchesne para publicar el Emilio. *En una carta previa su corresponsal le participa profesar una gran estima hacia sus cartas, lamenta su mala salud y le agradece sus objeciones, proponiéndose participar a Rousseau sus propias ideas morales.]*

< CC IX 96 > Me felicito sobremanera de que mis cartas os inspiren benevolencia hacia mí; es un retorno que vos me debéis por el efecto que las vuestras causan en mí. Como mi situación me inhabilita para actuar y escribir, ya casi no respondo a nadie, y sobre todo a las gentes de letras, a los que en general no estimo en absoluto. Sin embargo, siempre supone para mí un placer y un deber responderos puntualmente. He ahí el hecho; a vos os corresponde sacar la consecuencia.

Desde vuestra primera carta y sobre todo desde vuestro prefacio, he deseado apasionadamente ver vuestra obra[166] y este deseo no me abandona

[166] La que se titula *Verdadero sistema.*

aunque la materialización sea casi imposible, visto el estado en que me hallo. Si no os he testimoniado más vivamente esta solicitud, es por no haber creído que me lo permitiera la discreción, tratándose de una obra que según enfatizabais vos mismo parecía destinada a no salir de vuestras manos. Aun cuándo os haya aconsejado y os aconseje todavía pensarlo con calma antes de darla al público, yo desearía para mí que apareciera pronto a fin de poder leerla y meditar a mi gusto. Así pues, si el objetivo de vuestras cartas era inspirarme ese deseo, hace tiempo que lo conseguisteis.

Según decís, ¿yo ganaría adoptando vuestros principios, si viviera entre hombres que los adoptasen al igual que yo? Lo creo; pero con esta condición, cualquier moral quedaría demostrada. Si se devolviera bien por bien, es claro como la luz del día que la virtud haría la felicidad del género humano, pero la ventaja real y temporal de ser bueno entre los malos, ésa es la piedra filosofal a encontrar.

Creedme, señor, que si mis escritos me han proporcionado pesadumbres ello no se debe al público, del que no puedo sino congratularme, ni a los críticos, al haberme dado la inviolable ley de no leer una sola línea suya y que, por consiguiente, turban poco mi reposo. Mis penas atañen más cercanamente al corazón, y esto es muy cruel para un hombre que no ha buscado la dicha sino en sus lazos afectivos, al ver que un humo de reputación los ha roto, que los amigos a quienes adorara se han vuelto sus rivales, sus más mortales enemigos y que, <CC IX 97 > en lugar de las cadenas de la amistad que propiciaban su dicha, él se encuentra por todas partes atrapado en las trampas de la perfidia. He ahí, señor, los males de los que un corazón como el mío no se consuela jamás, y que me harán maldecir todos los días de mi vida aquel en que tome la pluma por primera vez. cuándo era oscuro y amado era feliz; y ahora con un nombre, vivo y moriré como el más miserable de los seres. Recibid un saludo muy cordial.

J. -J. Rousseau

20. (1487) Rousseau a ***[167]

(¿Verano de 1761?)

[La correspondencia de Rousseau revela que muy pronto éste se impuso como una figura fascinante para una juventud en busca de un guía moral, en el contexto de la emergente crisis del Estado, el retroceso de la cultura católica en Francia y los nuevos planteamientos filosóficos. Mas de uno quiso emprender una reforma personal, reconstruir su vida con el modelo de Julia y Saint-Preux, presto a trasladarse lejos de los convencionalismos paternos y dispuesto a vivir cerca de un gran hombre. Frente a esta demanda, que él toma en cuenta por lo general, esquivando a quienes únicamente buscan un contacto sin compromiso alguno, Rousseau suele adoptar un tono de rudeza cáustica, que aconseja el camino hacia uno mismo, respetando los deberes y los compromisos adquiridos.]

<CC IX 112> Vos ignoráis que escribís a un pobre hombre colmado de males y muy ocupado por lo demás, que apenas está en situación de res-

[167] No se ha podido identificar al destinatario.

ponderes y que todavía lo estaría menos para establecer con vos la relación que le proponéis. Me honráis al pensar que yo podría seros útil y el motivo que os hace desear tal cosa es muy laudable; pero en lo tocante al motivo mismo, no veo nada menos necesario que instalaros en Montmorency. Vos no necesitáis ir a buscar tan lejos los principios de la moral. Entrad en vuestro corazón y los encontraréis allí; yo no podría deciros nada mejor al respecto de lo que no os diga aún mejor vuestra conciencia, cuándo queráis consultarla. La virtud, señor, no es una ciencia que <CC IX 113> se aprenda con tanta parafernalia; para ser virtuoso, basta con querer serlo; y si vos albergáis esta voluntad, todo esta hecho, vuestra dicha está decidida. Si me correspondiera daros consejos, el primero que querría daros sería el de no entregaros a ese gusto que decís tener por la vida contemplativa, y que no es sino una pereza del alma censurable a cualquier edad y sobre todo a la vuestra. El hombre no está hecho para meditar, sino para actuar[168]; la vida laboriosa que Dios nos impone sólo contiene dulzura para el corazón del hombre de bien que se entrega a ella en aras de cumplir con su deber, y el vigor de la juventud no os ha sido dado para perderlos en contemplaciones ociosas. Así pues, trabajad en el sitio donde os han colocado vuestros padres y la providencia. Me ahí el primer precepto de la virtud que vos queréis seguir; y si la estancia en París, junto al empleo que desempeñáis, os parece una coalición demasiado difícil, retornad entonces a vuestra provincia, id a vivir en el seno de vuestra familia, servid, cuidad a vuestros virtuosos padres, ahí es donde cumpliréis verdaderamente con las solicitudes que os impone la virtud; una vida dura es más fácil de soportar en provincias que perseguir la fortuna en París, sobre todo cuándo se sabe, como vos no ignoráis, que los más indignos tejemanejes fabrican allí más bribones pordioseros que arribistas. Vos no debéis en modo alguno estimar desgracia-

[168] «El hombre que medita es un animal depravado» (II *Discurso, OC* III, 138). En el artículo «Meditación» de la *Enciclopedia* se lee lo siguiente: «No estamos hechos para meditar únicamente, siendo necesario que la meditación nos disponga a actuar».

do el vivir como lo hace vuestro padre; no hay suerte que el trabajo, la vigilancia, la inocencia y el contento con uno mismo no tornen soportable, cuándo uno se somete a ella para cumplir con su deber. He aquí, señor, consejos que valen todos cuántos podríais venir a aprender en Montmorency; quizá no sean de vuestro gusto y temo que no toméis la decisión de secundarlos, pero estoy seguro de que os arrepentiréis algún día en tal caso; os deseo una suerte que nunca os obligue a recordarlo. Recibid mis saludos más humildes.

21. (1490) A Dom Deschamps

Montmorency, 12 de septiembre de 1761

[Extraña ver inquietarse tanto a Rousseau por los riesgos que asumiría su corresponsal en caso de publicar sus escritos, cuándo está en la imprenta el Emilio *y las circunstancias que provocarán su exilio durante seis años.*]

<CC IX 119> Lo que me participáis en vuestra última carta me hace temblar por la publicación de vuestra obra. Si tenía diez razones para disuadiros, ahora tengo diez mil. Comprendo cuánto debe tentaros, pero vos que tenéis una cabeza tan juiciosa no sabríais dejar de convenir con vos mismo que tal paso lo sería muy poco. Estoy casi seguro de que labraréis con ello la desgracia de vuestra vida. Sólo puedo insistir para que lo penséis bien. <CC IX 120 > Si no se tratará más que de procuraros las facilidades que no tenéis, podría rendiros este pequeño servicio a vos y quizá al público[169],

[169] Con su carta Dom Deschamps le ha enviado dos epístolas introductorias y le anuncia que sus objeciones tanto metafísicas como morales no se resistirán a sus tesis cuándo las

pero que vos no debéis esperar de mí hasta no haberme probado que no arriesgáis nada en absoluto.

Vuestras epístolas rae han complacido, pero bastaría con una. Vos no os atreveríais a dedicar vuestro libro al público y a vuestro mejor amigo: sería tanto como burlarse de uno de los dos o más bien de ambos a la vez. La palabra «dioses» en vuestros versos resulta pavorosa[170]; yo no odio esta franqueza que llega hasta la audacia. Alguna vez la tengo impunemente, porque no me atengo a nada y pongo atrevidamente a todo el mundo en lo peor; pero vos no podéis decir lo mismo.

Esta idea de la protección de los hombres me parece un poco novelesca. Un hombre al que protegiera el género humano estaría muy mal protegido, porque el género humano no es nada; sólo las potencias son algo. Ahora bien, vos no ignoráis sin duda que por nada del mundo las potencias no son ni pueden ser del parecer del público.

Ya había observado en algunos lugares de vuestro prefacio y lo vuelvo a detectar en vuestra epístola a los hombres que vuestros períodos resultan algunas veces un poco enmarañados. Tomad en cuenta esto, sobre todo en un libro de metafísica. No conozco un estilo más claro que el vuestro; pero todavía lo será más si podéis recortar un poco vuestros períodos y suprimir algunos pronombres.

Ya os apreciaba por vuestras cartas, ahora os aprecio más por vuestro retrato[171], e incluso no desconfío mucho de la parcialidad del autor, precisamente a causa de que dice de él sin rodeos lo que piensa de bueno. Recuerdo que me habéis elogiado por ser modesto; pero os confieso que siempre apreciaré mucho a quienes tienen el valor de no serlo. Estoy persuadido

conozca. Por otra parte, le propone publicar la correspondencia mantenida entre ambos como introducción a su obra.

[170] En su *Epístola a mis semejantes, los hombres,* se lee: «Del enigma de la naturaleza, aceptad la preciosa palabra. Todo lo que sin vuelta hace perder a los dioses esta palabra, vosotros lo ganáis con usura».

[171] Que se ha perdido.

de que os parecéis a vuestro retrato, y eso me gusta sobremanera. Por lo demás, estoy persuadido de que uno se pinta siempre bien cuándo se pinta a sí mismo, aun cuándo el retrato no se le parezca en absoluto.

Hacéis bien en reprenderme por mis inexactitudes en materia de razonamiento. Os habéis dado cuenta de que veo muy bien ciertos objetos, pero que no sé compararlos; que soy bastante fértil en lo tocante a las proposiciones sin ver jamás las consecuencias, que el orden y el método que son vuestros dioses son mis furias, que nunca se me ofrece sino aislado y que, en lugar de trabar mis ideas en mis escritos, utilizo una charlatanería de transiciones que imputáis en primer lugar a <CC IX 121> todos los demás grandes filósofos. A causa de esto me apresté a despreciaros, al ver que no podía alcanzaros.

Pienso que nada responde mejor a vuestra oferta de publicar nuestras cartas que escribiros ésta[172]; debéis daros cuenta de que un hombre que escribe semejantes locuras no las escribe para ser impresas, ni siquiera para releerlas y aún menos para copiarlas. Quiero ser libre, incorrecto, sin consecuencia tanto en mis cartas como en mi conversación; no querría seguir manteniendo una correspondencia en el que hubiera que ser continuamente autor. Sin embargo, si vos tenéis tiempo y solicitud que perder para querer guardar y copiar mis cartas, no os lo impido, siempre que no se trate de imprimirlas. En lo que atañe a las vuestras siempre he sido fiel a quemarlas y a no hacerlas copiar, y debéis creer que no invertiré en el futuro tanto tiempo como vos me exigís, al ser más consciente de la consecuencia. Os abrazo.

[172] Todo este párrafo falta en la versión publicada por Deschamps.

22. (1500) A Grimprel d'Offreville[173]

Montmorency, 4 de octubre de 1761

[El 15 de septiembre de 1761 un joven desconocido escribe a Rousseau, hablándole de un tercero que defendía la visión pragmática sobre las cuestiones morales puesta en circulación por los materialistas del siglo XVIII y particularmente por D'Helvetius (Del espíritu, *1758), la cual radicalizaba las tesis de La Rochefoucauld respecto a que toda vida moral estaba condicionada por el interés y el amor propio. Para Rousseau lo que prima en materia moral es la intención y «toda moralidad de nuestra acción se llalla en el juicio que hagamos sobre nosotros mismos»* (Emilio, OC, *TV, p. 595), oponiendo «el entusiasmo de la virtud» a la moral del interés; el sentimiento universal de la piedad al amor propio; la serenidad de la conciencia tranquila a la inquietud del malvado (cf.* Emilio, OC, *IV, pp. 596-599).]*

[173] Grimprel d'Offreville, nacido hacia 1737. Su carta y la respuesta de Rousseau serán publicadas por Offreville en sus *Divertimientos varios,* París y Versalles, 1780.

<CC IX 143> La cuestión que me proponéis en vuestra carta del día 15 es importante y grave; de su solución depende saber si hay una moral demostrada o no la hay en absoluto.

Vuestro adversario sostiene que todo hombre no actúa, al margen de lo que haga, sino en relación con él mismo y que hasta en los actos de virtud más sublimes, hasta en las obras de caridad más sublimes, cada cual relaciona todo consigo mismo.

Vos penséis que debe hacerse el bien por el bien, incluso sin traza alguna de un interés personal; que las buenas obras que uno relaciona consigo mismo no son actos de virtud, sino del amor propio; añadís que nuestras limosnas carecen de mérito si sólo las hacemos por vanidad o con miras de apartar a nuestro espíritu de la idea de las miserias de la vida humana, y en esto tenéis razón[174].

Sin embargo, respecto al fondo de la cuestión, debo confesaros que comparto el parecer de vuestro adversario: porque, cuándo actuamos, es preciso que tengamos un motivo para actuar y este motivo no nos puede ser ajeno, al ser lo que nos pone manos a la obra; es absurdo imaginar que siendo yo actuaría como si yo fuese algún otro. ¿No es cierto que si se os dice que un cuerpo es empujado sin que nada lo toque, diríais que esto es inconcebible? Eso mismo vale para la moral cuándo uno cree actuar sin interés alguno.

Pero hace falta definir el término «interés», porque vos y vuestro adversario podríais darle tal sentido que suscitará un acuerdo sin entenderos, y él podría darle uno tan grosero que entonces vos seríais quien llevase razón.

Hay un interés sensual y palpable que se remite únicamente a nuestro bienestar material, a la fortuna, a la consideración, a los bienes físicos que pueden resultar para nosotros de la buena opinión de otro. Todo cuánto se

[174] «Algunos teólogos dicen que el divino emperador Antonino no era virtuoso; que era un estoico recalcitrante y, no contento con mandar a los hombres, todavía quería verse estimado por ellos; que transfería a sí mismo el bien que hacía al género humano; que observó una vida justa, laboriosa y bienhechora por vanidad y que sólo engaño a los hombres con sus virtudes; Yo exclamo: "¡Dios mío, dadnos a menudo bribones parecidos!"» (Voltaire, *Diccionario filosófico* —1764—, artículo «Virtud»).

hace en aras de tal interés no produce sino un bien del mismo orden, tal como un comerciante saca beneficio al vender su mercancía lo mejor que puede. Si obligo a otro hombre con las miras puestas en adquirir ciertos derechos sobre su reconocimiento, no oficio <CC IX 144 > sino como un comerciante que hace una venta e incluso emplea la astucia con el comprador. Si doy limosna para hacerme estimar como alguien caritativo y disfrutar de las ventajas anejas a esa estima, tampoco paso de ser un comerciante que compra reputación. Algo similar ocurre si sólo doy esa limosna para zafarme de la inoportunidad de un pordiosero o del espectáculo de su miseria; todos los actos de esta clase que tienen a la vista una ventaja externa no admiten el nombre de buenas acciones, ni tampoco se dice de un comerciante que lleva bien sus negocios que se haya comportado virtuosamente.

Hay otro interés que no tiene que ver con las ventajas de la sociedad y que sólo se remite a nosotros mismos, al bien de nuestra alma, a nuestro bienestar absoluto, y que por eso lo llamo interés espiritual o moral, por oposición al primero; un interés que, aun cuándo carece de objetos sensibles y materiales, no es menos auténtico ni tiene menor entidad o es menos sólido y, por decirlo todo, es el único que, ateniéndose íntimamente a nuestra naturaleza, tiende a nuestra verdadera felicidad. He aquí, señor, el interés que la virtud se propone y que debe proponerse, sin hurtar nada al mérito, a la pureza, a la bondad moral de las acciones que ella inspira.

En primer lugar, en el sistema de la religión, es decir, de las penas y las recompensas de la otra vida, veis que el interés de complacer al Autor de nuestro ser y al juez supremo de nuestras acciones, es de una importancia tal que prevalece sobre los mayores males, que lleva hasta el martirio a los auténticos creyentes, y al mismo tiempo es de una pureza que puede ennoblecer los más sublimes deberes. La ley de hacer el bien está sacada de la razón misma y el cristiano no necesita más que de la lógica para tener virtud.

Pero además de este interés, que uno puede considerar de alguna manera como ajeno al asunto, habida cuenta de que sólo tiene lugar por una expresa voluntad de Dios, me preguntaréis si puede haber algún otro interés ligado más

inmediatamente, más necesariamente a la virtud por su naturaleza, y que debe hacérnosla amar únicamente por ella misma. Esto afecta a otras cuestiones cuya discusión desborda los límites de una carta y que por esa razón no intentaré examinar aquí: *v. g.,* si albergamos un amor natural por el orden, por lo bellamente moral; si ese amor puede ser tan vivo por sí mismo como para primar sobre todas nuestras pasiones; si la conciencia es innata al corazón del hombre o si no es más que la obra de los <CC IX 145> prejuicios y de la educación; porque en este último caso es obvio que, al no haber nadie que posea en sí mismo ningún interés por hacer el bien, no podría hacerse bien alguno sino por el provecho que se espera del otro; que por consecuencia sólo hay tontos que creen en la virtud e inocentes que la practican; tal es la nueva filosofía.

Sin embarcarme aquí en esta metafísica que nos llevaría demasiado lejos, me contentaré con proponeros un hecho que podéis analizar con vuestro adversario y que, bien discutido, os instruirá acerca de sus verdaderos sentimientos mejor de lo que aportaría el mantenerse en la generalidad de vuestra tesis.

En Inglaterra cuándo un hombre es acusado criminalmente, doce jurados, encerrados en una habitación para opinar siguiendo el examen del procedimiento, si es culpable o no, no salen de esa habitación ni siquiera comen hasta que no se pongan de acuerdo, de suerte que su juicio siempre es unánime y decisivo sobre la suerte del acusado.

En una de esas deliberaciones las pruebas son convincentes y once jurados lo condenarían sin vacilar, pero el duodécimo se obstina de tal modo en absolverlo, sin alegar otra razón salvo la de que le cree inocente, que al ver a este jurado determinado a morir de hambre antes que a secundar su dictamen suscriben el suyo y el acusado es absuelto.

Finalizada la causa, algunos de los jurados presionan en secreto a su colega a declarar la razón de su obstinación y averiguan que él mismo era quien había cometido el golpe del cual se había acusado al otro, y que temía menos a la muerte que a hacer perecer a un inocente por el cargo de su propio crimen.

Proponed este caso a vuestro hombre y no dejéis de examinar con él el estado de este jurado en todas sus circunstancias. No se trataba de un hom-

bre justo, puesto que había cometido un crimen y, en este asunto, el entusiasmo de la virtud no podía elevar su corazón y hacerle menospreciar la vida. Tenía el interés más real en condenar al acusado para sepultar con él la imputación del caso; debe temer que su invencible obstinación no haga sospechar la verdadera causa y fuese un comienzo de indicio contra él; la prudencia y la solicitud por su seguridad exigían, en apariencia, que hiciera lo que no hizo, y no se aprecia ningún interés sensible que le condujese a hacer <CC IX 146> lo que hizo. Sin embargo, poseía un interés muy poderoso que pudo determinarle así en el secreto de su corazón ante toda clase de riesgos: ¿cuál era entonces el interés al que sacrificaba su propia vida?

Tachar de falso el hecho sería tomar una mala salida; porque siempre cabe establecerlo por suposición e indagar, marginando todo interés ajeno, lo que haría en un caso parecido, en aras del propio interés, cualquier hombre de buen sentido que no fuera ni virtuoso ni perverso.

Plantead sucesivamente los dos casos: el uno, que el jurado haya pronunciado la condena del acusado y le haya hecho perecer para ponerse a salvo; el otro, que lo haya absuelto, como hizo, afrontando sus propios riesgos; luego, siguiendo en los dos casos la posterior vida del jurado y la probabilidad de la suerte que se habría preparado, instad a vuestro hombre a pronunciarse decisivamente sobre esta conducta y a exponer concisamente, de un lado u otro, el interés y los motivos del partido que él hubiera escogido; entonces, si vuestra disputa no ha concluido, sabréis al menos si os entendéis el uno al otro, o si no os comprendéis.

Si él distingue entre el interés de un crimen a cometer o no cometer, y el de una buena acción a hacer o no, le haréis ver fácilmente que, hipotéticamente, la razón de abstenerse de un crimen ventajoso que puede cometerse impunemente es del mismo género que la razón de hacer, entre el cielo y uno mismo, una buena acción onerosa; porque, al margen de cualquier bien que pudiéramos hacer, en esto no somos sino justos, no cabe tener ningún interés intrínseco a no hacer el mal que no tenga un interés similar en hacer el bien; el uno y el otro derivan de la misma fuente y no pueden disociarse.

Sobre todo, señor, pensad que no hay que llevar las cosas más allá de la verdad, ni confundir, como hacen los estoicos, la felicidad con la virtud. Es cierto que hacer el bien por el bien es hacerlo para sí, por nuestro propio interés, ya que confiere al alma una satisfacción interior, un contento de ella misma sin el cual no hay en absoluto auténtica felicidad. Es seguro además que los malvados son todos miserables, sea cual sea su apariencia, porque la felicidad se envenena en un alma corrompida, como el placer de los sentidos en un cuerpo malsano. Pero es falso que los buenos sean todos felices en este mundo y, tal como no le basta al cuerpo estar sano para tener de qué alimentarse, tampoco le basta al alma estar sana para obtener todos los bienes que <CC IX 147> precisa. Aunque sólo los hombres de bien puedan estar contentos, eso no quiere decir que todo hombre de bien viva contento. La virtud no da la felicidad, pero sólo ella enseña a disfrutarla cuándo se la tiene: la virtud no preserva de los males de esta vida y no procura los bienes; tampoco lo hace el vicio con todos sus ardides; mas la virtud hace soportar más pacientemente los males y degustar más deliciosamente los bienes. Así pues, en cualquier estado, albergamos un verdadero interés en cultivarla y hacemos bien en trabajar por este interés, aun cuándo haya casos en los que será insuficiente por sí misma, sin la espera de una vida por venir. He ahí mi sentimiento respecto a la cuestión que me halléis propuesto.

Agradeciendo que penséis en mí, os aconsejo sin embargo que no perdáis vuestro tiempo en defenderme o alabarme. Todo bien o mal que se dice de un hombre al que no se conoce no significa gran cosa. Si los que me acusan se equivocan, corresponde a mi conducta el justificarme; cualquier otra apología es inútil o superflua. Debí responderos antes, pero el triste estado en que vivo debe excusar este retraso. En el escaso intervalo que mis males me dejan, mis ocupaciones no son de mi elección, y os confieso que, si lo fuesen, esa elección no sería escribir cartas. No responde a la de los elogios y no hubiera respondido a la vuestra, si la cuestión que me planteabais no me impusiera el deber de comunicaros mi parecer.

23. (1622) Rousseau a Malherbes[175]

Montmorency, 4 de enero de 1762

[En esta época Rousseau ha sufrido una manía persecutoria desatada por los retrasos conllevados por la impresión del Emilio *y que le hizo pensar en una confabulación destinada a desfigurar su libro. Recuperada la lucidez brinda sus excusas a Malherbes, quien le dice comprender su estada, achacándolo a la melancolía propia de los literatos, la cual se habría visto agravada en el caso de Rousseau por su malestar físico y la soledad a la que se ha retirado. La respuesta de Rousseau, contenida en las cuatro cartas que siguen, prefigura el empeño autobiográfico que dentro de tres años emprenderá en las* Confesiones.]

[175] Malherbes (1721-1794) es quien controla el comercio de los libros en Francia y supervisa las actividades de la censura. Es un hombre culto, reformista y liberal, partidario de la Ilustración. Bajo su autoridad tiene lugar un régimen de permisos tácitos para imprimir obras que no juzga peligrosas para el reino y cuya prohibición podría perjudicar los intereses de Francia en relación con sus competidores extranjeros.

<CC X 4> Habría tardado algo menos en agradeceros vuestra última misiva, si hubiese acompasado mi diligencia en responderos con el placer que me produjo. Mas, como me cuesta mucho escribir, encontré preferible dejar pasar unos días para no agobiaros excesivamente con mis cuitas.

Los motivos a que atribuís los partidos que se me ha visto adoptar desde que he alcanzado cierto renombre acaso me hacen más honor del que merezco, pero seguramente se hallan más cercanos a la verdad que cuántos me prestan esos literatos quienes, en aras de la reputación, juzgan mis sentimientos a partir de los suyos. Tengo un corazón demasiado sensible a otros apegos como para tener un excesivo aprecio por la opinión público; estimo demasiado mi goce y mi independencia para ser tan esclavo de la vanidad como ellos suponen. Aquel a quien el hacer fortuna y la esperanza de medrar nunca le compensó una cita o una grata cena, no debe sacrificar naturalmente su dicha al deseo de hacer que se hable de él, no resultando creíble que un hombre con cierto talento y que no se ha dado a conocer hasta la cuarentena esté lo bastante loco para ir a <CC X 5> aburrirse el resto de sus días en un desierto tan sólo para cobrar fama de misántropo[176].

Ahora bien, aunque odio en grado sumo la injusticia y la maldad, esta pasión no es lo bastante poderosa por sí sola para hacerme rehuir la compañía de los hombres. No, mi motivo es menos noble y más íntimo. He nacido con un amor natural hacia la soledad que no ha hecho sino aumentar a medida que he conocido mejor a los hombres. Saco más provecho de los

[176] En 1751, poco después de publicar el *Discurso sobre las ciencias y las artes,* Rousseau acomete su «reforma» personal, renunciando a una sinecura que se le había ofrecido e instalándose por su cuenta como copista de música. Comienza así un proceso que le alejará progresivamente de los círculos sociales donde se mueven los enciclopedistas y que se ve jalonado por su mudanza al Ermitage, su complicada relación con Sofía d'Houdedot, su disputa con Diderot en torno al pasaje del *Hijo natural* donde se afirma que «únicamente el malvado está solo», y su ruptura con éste, consignada en el prefacio de la *Carta a D'Alambert.*

seres quiméricos que agrupo en torno mío que de los que veo en el mundo, y la compañía de mi imaginación acaba por quitarme las ganas de las compañías que he dejado atrás. Me suponéis infeliz y consumido por la melancolía, ¡Cuán equivocado estáis, señor mío! En París es donde yo era desdichado; en París una bilis negra roía mi corazón y la amargura de ese mal humor se hizo sentir sobremanera en los escritos que publiqué por aquel entonces. Comparad esos escritos con los redactados en mi soledad; o mucho me equivoco, o captaréis en estos últimos una tranquilidad de ánimo que no deja lugar a dudas sobre el estado interior del autor. La extrema agitación que acabo de experimentar os puede haber hecho juzgar lo contrario; pero resulta fácil advertir que dicha agitación no arraiga en mi situación actual, sino en una imaginación desordenada presta a alarmarse por todo y a extremarlo todo. Éxitos sucesivos me han vuelto sensible a la gloria y no hay hombre con cierta grandeza y alguna virtud que pudiera pensar, sin desesperarse mortalmente, que tras su muerte se sustituiría bajo su nombre una obra útil por otra perniciosa, capaz de deshonrar su memoria y de hacer mucho mal. Es muy posible que tal turbación haya podido acelerar el avance de mis dolencias, pero en el supuesto de que tal acceso de locura me hubiera sorprendido en París, seguramente mi propia voluntad no hubiese ahorrado el resto de ese proceso a la naturaleza.

Durante mucho tiempo me engañé a mí mismo sobre la causa de este invencible hastío que siempre he padecido en el trato con los hombres, atribuyéndolo a la pesadumbre de no atesorar el suficiente ingenio para mostrar el poco que tengo en la conversación y como un rechazo al hecho de no ocupar en el mundo el lugar que creía merecer. Pero cuándo, tras haber emborronado algún papel, <CC X 6> estuve seguro de que, aun cuándo dijera tonterías, no era tomado por un tonto, cuándo me vi buscado por todo el mundo y honrado con una consideración mucho mayor a la que hubiera osado aspirar mi más ridicula vanidad, experimenté que pese a todo ese hastío aumentaba en vez de disminuir, concluí que se debía a otra causa y que no necesitaba para nada de este tipo de disfrute.

¿Cuál es a la postre dicha causa? No es otra que ese indomable espíritu de libertad que nada ha podido vencer y ante el cual nada pueden los honores, la fortuna e incluso la reputación. Es cierto que ese espíritu de libertad me viene menos del orgullo que de la pereza; pero esta pereza es increíble, todo lo espanta; los deberes más nimios de la vida civil le resultan insoportables. Decir una palabra, escribir una carta, hacer una visita, desde el momento en que se las reclama suponen para mí un auténtico suplicio. He ahí por qué, aun cuándo el trato ordinario con los hombres me resulte odioso, me es tan cara la amistad íntima, al no haber deberes para con ella. Todo está hecho con seguir al propio corazón. Esa es la razón de que siempre haya rehuido los favores, pues todo favor exige reconocimiento y mi corazón se siente ingrato hacia ello, con tal de que el reconocimiento suponga un deber. En una palabra, la dicha que necesito no consiste tanto en hacer cuánto quiero como en dejar de hacer lo que no quiero. La vida activa no alberga nada que me tiente; prefiero cien veces más no hacer nada nunca que hacer algo a pesar mío; centenares de veces he pensado que no habría vivido demasiado mal en La Bastilla si lo único por hacer hubiera sido quedarme allí.

En mi juventud realicé ciertos esfuerzos por medrar, pero esos esfuerzos sólo tuvieron como meta el retiro y el reposo en mi vejez, y como no fueron hechos sino a salto de mata, como es propio de un perezoso, jamás tuvieron el menor éxito. cuándo llegaron las dolencias, éstas me procuraron un hermoso pretexto para librarme a mi pasión dominante. Al descubrir que era una locura torturarme por una edad a la cual no llegaría nunca, lo dejé todo plantado y me limité a disfrutar. He aquí, os lo juro, la verdadera causa de este retiro al que nuestros literatos han atribuido una motivación por sobresalir que supone cierta constancia, o más bien una obstinación por mantener lo que me cuesta, directamente contraria a mi carácter natural.

Me diréis que esta supuesta indolencia se compadece mal con los escritos que he compuesto desde hace diez años y con ese <CC X 7> deseo de gloria que me ha debido azuzar a publicarlos. He ahí una objeción por sol-

ventar que me obliga a prolongar mi carta y por consiguiente me fuerza a terminarla. La continuaré en otro momento, si no os desagrada mi tono familiar, pues en el desahogo de mi corazón no sabría adoptar otro. Me describiré sin disimulo ni modestia, me mostraré a vos tal como me veo y tal como soy, ya que algo debo conocerme al pasar la vida conmigo y compruebo que no me conocen en absoluto quienes piensan conocerme al interpretar mis acciones y mi conducta. Nadie me conoce salvo yo mismo. Podréis juzgarlo cuándo os haya dicho todo.

Os suplico que no me devolváis mis cartas. Quemadlas, ya que no merece la pena guardarlas, mas no por consideración para conmigo. Tampoco penséis en retirar las que se hallan en poder de Duchesne. Si hubiera que borrar del mundo las huellas de todas mis locuras, habría que hacer desaparecer demasiadas cartas y yo no movería ni un dedo para ello. En cargo o en descargo, no temo ser visto tal como soy. Conozco mis grandes defectos y siento vivamente todos mis vicios. Con todo ello moriré lleno de esperanza en el Dios supremo y bien persuadido de que, entre todos los hombres que he conocido en mi vida, ninguno fue mejor que yo.

24. (1633)A Malherbes

Montmorency, 12 de enero de 1762

[En el libro IX de las Confesiones *Rousseau se refiere a estas cartas como un «boceto trazado apresuradamente», destinado a «suplir de algún modo las* Memorias *que había proyectado»* (OC, /, *p. 569). Recordemos que el 31 de diciembre de 1761, Rey, su editor holandés, le había pedido anteponer su «Vida» como introducción a la edición de* Obras diversas *que se proponía preparar. En esa época, tanto en Holanda como en Inglaterra, era bastante corriente acompañar esas ediciones de una biografía. De otro lado, por aquel entonces Rousseau se creyó una vez más en el umbral de la muerte, a causa de un accidente sobrevenido en el tratamiento quirúrgico de su dolencia. Esto dará lugar a las «Cuatro cartas al presidente Malherbes, que contienen el auténtico retrato de mi carácter y los verdaderos motivos de mi conducta», pues ése fue el título con que Rousseau catalogó la copia que se hizo remitir a finales de 1762.]*

<CC X 24> Prosigo rindiendo cuentas de mí tal como había comenzado a hacer, pues nada me puede ser más desfavorable que ser conocido a medias

y, dado que mis defectos no me han privado de vuestra estima, no presumo que mi franqueza me la deba hurtar.

Un alma perezosa que se asusta de cualquier cuidado, un temperamento ardiente, bilioso, fácil de conmover y extremadamente sensible a todo <CC X 25 > cuánto le afecta, parecen no poder conjugarse en el mismo carácter y, sin embargo, esos dos contrarios constituyen el fondo del mío. Aunque no pueda explicar esta oposición mediante principios, ella se da, sin embargo, la siento, nada es más cierto y, cuándo menos, puedo alegar mediante los hechos una especie de crónica que pueda servir para concebirla. Fui más activo durante la infancia, pero nunca como cualquier otro niño. Este fastidio por todo me llevó muy pronto a la lectura. Con seis años Plutarco cayó en mis manos y a los ocho me lo sabía de memoria; leí todas las novelas y me hicieron derramar torrentes de lágrimas antes de alcanzar la edad en que el corazón toma gusto por ellas. Así se fraguó dentro de mí ese gusto heroico y novelesco que no ha hecho sino acrecentarse hasta el momento presente y que terminó por cansarme de todo cuánto no se asemejase a mis locuras. Durante mi juventud creía encontrar en el mundo a las mismas gentes que había conocido en mis libros y me entregaba sin reservas a quien supiera infundirme respecto mediante una jerga que siempre me ha embaucado. Era activo porque estaba loco; a medida que me iba desengañando, cambiaba de gustos, de apegos, de proyectos, y en todos estos cambios malgastaba siempre mis afanes y perdía mi tiempo, porque no cesaba de buscar lo que no había. Al volverme más experimentado he perdido paulatinamente la esperanza de encontrarlo y por consiguiente el celo por buscarlo. Amargado por las injusticias que había padecido y por aquellas de las que había sido testigo, afligido con frecuencia por el desorden hacia el que me habían arrastrado el ejemplo y la fuerza de las cosas, desprecié a mi siglo y a mis contemporáneos, al sentir que en su seno jamás encontraría una situación capaz de contentar a mi corazón, me fui desligando poco a poco de la sociedad de los hombres y me forjé otra en mi imaginación, la cual me parecía tanto más encantadora por cuánto podía cultivarla sin esfuerzo y sin riesgo, encontrándola siempre segura y tal como me hacía falta.

24. A Malherbes

Tras haber pasado cuarenta años de mi vida tan descontento de mí como de los demás, intenté inútilmente romper los lazos que me ataban a esa sociedad que yo tenía en tan poca estima y me encadenaban a ocupaciones poco gratas mediante necesidades que tomaba por naturales y no eran sino fruto de la opinión. De repente un feliz azar vino a ilustrarme sobre lo que había de hacer conmigo y pensar de mis semejantes, respecto a los cuales mi corazón no dejaba de estar en contradicción con mi entendimiento y que <CC X 26> todavía me sentía inducido a amar con tantas razones para odiarles. Me gustaría describiros ese momento que ha marcado una época tan singular en mi vida y que siempre tendré presente aun cuándo viviera eternamente.

Me dirigía a ver a Diderot, encarcelado por aquel entonces en Vincennes [177]; llevaba en mi bolsillo un ejemplar del *Mercurio de Francia*™ que me puse a hojear a lo largo del camino. Vi la pregunta planteada por la Academia de Dijon que dio lugar a mi primer escrito[179]. Si en alguna ocasión se ha dado algo semejante a una inspiración súbita, ésta fue la conmoción que produjo en mí esa lectura: repentinamente sentí mi mente deslumbrada por un millar de luces; un sinfín de ideas vivaces comparecieron a la vez con una fuerza y una confusión que me precipitó en una inefable turbación; sentí cómo mi cabeza era presa de un aturdimiento similar a la ebriedad. Una violenta palpitación me oprimía y agitaba mi pecho; incapaz de respirar caminando, me tumbé bajo uno de los árboles de la avenida y allí pasé una media hora en tal grado de agitación que al volverme a levantar noté la parte delantera de mi chaqueta mojada por mis lágrimas, sin haberme dado cuenta de que las había vertido. ¡Oh, señor! Si hubiese podido escribir una cuarta parte de lo que vi y sentí bajo ese árbol, con cuánta claridad hu-

[177] Diderot fue encarcelado el 24 de julio de 1749 en el castillo Vincennes tras publicar su *Carta sobre los ciegos.*

[178] El ejemplar en cuestión era el correspondiente al mes de octubre de 1749.

[179] La pregunta del concurso planteado por la Academia de Dijon era ésta: Si *el establecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar las costumbres.*

biera hecho ver todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza hubiera expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué simplicidad habría demostrado que el hombre es bueno por naturaleza y sólo se vuelve malo merced a esas instituciones. Todo cuánto pude retener del tropel de grandes verdades que me iluminaron durante un cuarto de hora bajo ese árbol fue pálidamente esparcido en mis tres escritos principales, a saber, ese primer *Discurso*, el de la desigualdad y el tratado sobre la educación, tres obras que son inseparables y forman un conjunto unitario. El resto se ha perdido y lo único escrito allí fue sobre la prosopopeya de Fabricio [180]. Así fue cómo, cuándo menos lo pensaba, me convertí en un autor a pesar mío. Es fácil comprender cómo el atractivo de un primer éxito y las críticas de los emborronadores de papel[181] me metieron de lleno en la carrera. ¿Acaso poseía yo algún talento para escribir? No lo sé. Una vivaz persuasión me ha procurado siempre cierta elocuencia y, cuándo no estaba fuertemente persuadido, siempre he escrito mal y sin nervio. Puede que sea un oculto requiebro de amor propio lo que me ha hecho escoger y merecer mi divisa[182] y me ha ligado tan apasionadamente a la verdad o a todo cuánto he tomado <CC X 27> por ella. Si me hubiese limitado a escribir por el mero hecho de hacerlo, estoy convencido de que nunca se me habría leído.

Tras haber descubierto o haber creído descubrir en las falsas opiniones de los hombres la fuente de sus miserias y de su maldad, advertí que eran esas mismas opiniones las que me habían vuelto desdichado, y que mis

[180] Cayo Fabricio Lucino, héroe de la guerra romana contra Pirro (280-272 a. C), dos veces cónsul y admirado en tiempos posteriores por sus virtudes de austeridad e incorruptibilidad. Su prosopopeya se hizo célebre y rápidamente pasó a los tratados de retórica contemporáneos. El método de la prosopopeya consiste en sacar a colación a los ausentes, a los muertos y a los seres sobrenaturales (cf. *OC,* DI, p. 14).

[181] La polémica pública sobre las tesis de Rousseau tuvo lugar entre junio de 1751 y junio de 1752; cf. *OC,* III, pp. 31-107.

[181] Se refiere a una cita de Juvenal: «consagrar su vida a la verdad» *(Sátiras,* IV, 91), que aparecía en una nota hacia el final de la *Carta a D'Alambert.* Allí, tras citarla, añade Rousseau: «He aquí la divisa que he escogido y de la que me siento digno» *(OC,* V, p. 120).

males y mis vicios no se debían tanto a mí como a mi situación. Por esa misma época una enfermedad cuyos primeros ataques había sufrido desde la infancia se declaró incurable y, pese a todas las promesas de los falsos curanderos por quienes no me dejé engañar durante mucho tiempo, juzgué que, si quería ser consecuente y liberarme del pesado yugo de la opinión, no podía perder ni un momento. Tomé bruscamente mi decisión con bastante entereza y la he mantenido bastante bien hasta el momento con una firmeza cuyo costo sólo puedo evaluar yo, al ser el único que sabe cuántos obstáculos he tenido y sigo teniendo que sortear cada día para mantenerme sin tregua a contracorriente. Con todo, me doy cuenta de que después de diez años me he desviado un poco, pero si me quedasen todavía tan sólo cuatro años de vida, se me vería dar una segunda sacudida y remontar cuándo menos hasta el primer nivel para no volver a descender apenas. Porque ya se han superado las mayores pruebas y la experiencia me ha demostrado que el estado donde me he colocado es el único en que el hombre puede vivir siendo bueno y feliz, al ser el más independiente de todos y el único donde uno nunca se halla en la necesidad de perjudicar a otro buscando con ello su propio beneficio.

Confieso que el renombre que me han granjeado mis escritos ha facilitado enormemente la ejecución de la decisión que adopté. A uno han de creerle buen autor para convertirse impunemente en un mal copista[183] y que no te falte el trabajo. Sin ese primer título se me hubiera podido tomar la palabra por el otro y acaso esto me hubiera mortificado; pues yo encaro con soltura el ridículo, pero no soportaría tan bien el desprecio. Pero si cierta reputación me procura en este sentido alguna ventaja, eso queda bien compensado por todos los inconvenientes ligados a esa misma reputación, cuándo no se quiere ser su esclavo y uno quiere vivir aislado e independiente. En parte fueron estos inconvenientes los que me expulsaron de París y que, al perseguirme también en mi asilo, me empujarán aún más lejos en

[183] Rousseau quiso ganarse la vida transcribiendo partituras musicales.

cuánto mi salud se reafirme un poco. Otra de mis calamidades en esa gran <CC X 28 > ciudad era el cúmulo de presuntos amigos que se habían adueñado de mí, queriendo a toda costa hacerme feliz a su modo y no al mío. A despecho de mi retiro me persiguieron para sacarme de él. No he podido mantenerme aislado sin romper con todo. Sólo desde entonces soy verdaderamente libre.

¡Libre! No, todavía no lo soy por entero. Mis últimos escritos aún están por imprimir y, visto el deplorable estado de mi pobre máquina, no espero sobrevivir a la impresión de mis obras completas; pero si, contrariamente a mi previsión, puedo llegar a verlas y despedirme del público, creedme que entonces seré libre o nadie lo habrá sido jamás. ¡Ojalá lo permitieran los dioses! Mas, no me será dado verlo.

No lo he dicho todo y quizá tengáis que soportar una carta más. Felizmente nada os obliga a leerlas y seguramente os resultaría embarazoso hacerlo. Disculpadme; para volver a copiar estos largos fárragos habría que rehacerlos y lo cierto es que no tengo valor para ello. Desde luego, me produce placer el escribiros, pero también debo reposar y mi estado no me permite escribir de un tirón durante demasiado tiempo.

25. (1650) Rousseau a Malherbes

En Montmorency, 26 de enero de 1762

[«Mi vida entera —escribió Rousseau— *no ha sido sino una prolongada ensoñación dividida en capítulos por mis paseos cotidianos»* (OC, *I, p. 1165). Esa doble dimensión de su vida, escindida entre lo real y lo imaginario, queda bien explicitada en esta carta.*]

<CC X 52> Después de haberos expuesto los verdaderos motivos de mi conducta, querría hablaros de mi estado moral en mi retiro; pero tengo la impresión de que ya es un poco tarde; mi alma enajenada de sí misma pertenece por entero a mi cuerpo. El deterioro de mi pobre máquina la tiene cada día más apegada hasta que se separe del todo repentinamente. Quisiera hablaros de mi felicidad y se habla mal de la dicha cuándo se sufre.

Mis males son obra de la naturaleza, pero mi felicidad es cosa mía. Al margen de lo que pueda decirse, no he dejado de ser sabio, puesto que he sido tan feliz como la naturaleza me ha permitido serlo: no he ido muy lejos a buscar mi felicidad, la he buscado cerca de mí y allí la he encontrado. Es-

partano[184] dice que Similis[185], cortesano de Trajano, tras abandonar sin disgusto personal alguno la corte y todos sus empleos para ir a vivir apaciblemente al campo, hizo poner sobre su tumba estas palabras: «He morado setenta y seis años sobre la tierra, pero he vivido siete»[186]. Algo parecido puedo decir de mí, aun cuándo mi sacrificio haya sido menor. Yo no he comenzado a vivir sino el 9 de abril de 1756[187].

No sabría deciros cuánto me afectó comprobar que me considerabais el más desdichado de los hombres. Sin duda, <CC X 53 > el público juzgará como vos y eso me aflige aún más. ¡Lástima que no se conozca universalmente la suerte que he tenido! Cada cual querría para sí algo semejante; la paz reinaría sobre la tierra; los hombres dejarían de pensar en perjudicarse y dejaría de haber malvados porque nadie tendría interés en serlo. ¿De qué disfrutaba estando solo? De mí, del universo entero, de todo cuánto es, de todo cuándo puede ser, de todo cuánto tiene de bello el mundo sensible y de imaginable el mundo intelectual. Reunía en torno mío todo cuánto podía halagar a mi corazón, mis deseos eran la medida de mis placeres. Ni tan siquiera los más voluptuosos han conocido nunca semejantes delicias y he

[184] Elio Espartano, un liberto de Diocleciano (245-313) fue uno de los autores de *Historia augusta,* nombre dado por el estudioso suizo Casaubon a comienzos del siglo XVII a una colección de biografías de emperadores romanos. Sin embargo, Rousseau está equivocado al atribuirle la anécdota sobre Similis.

[185] Servio Sulpicio Similis, simple centurión de Trajano en el año 98 tuvo una carrera fulgurante, llegando a ser prefecto de Egipto en el 107 y posteriormente comandante de la guarda imperial, puesto desde el que aseguró el ascenso de Adriano al trono. Poco después se retiró a sus tierras, donde murió hacia el año 120.

[186] Esta anécdota no la refiere Espartano, sino Dion Casio (150-235), según el cual Similis habría grabado en su tumba este epitafio: «He existido un montón de años, pero sólo he vivido siete». Sin embargo, Rousseau tampoco leyó directamente a Casio, sino a J. L. B. Crevier, compilador la *Historia de los emperadores romanos desde Augusto hasta Constantino* (París, 1749-1755; cf. vol. **VIH,** p. 81).

[187] Fecha es la que se instala en L'Ermitage. Sin embargo, las *Confesiones* y las *Ensoñaciones* ponen el acento en otras etapas, tales como la de su infancia ginebrina, la de Chamettes y la de la isla Saint-Pierre.

gozado cien veces más con mis quimeras de cuánto ellos lo hacen con las realidades.

cuándo mis dolores me obligan tristemente a medir la duración de las noches y la agitación de la fiebre me impide saborear un solo instante de sueño, a menudo me distraigo de mi estado presente evocando los diversos acontecimientos de mi vida y los arrepentimientos, los dulces recuerdos, los pesares y la ternura se reparten el cuidado de hacerme olvidar por algún tiempo mis sufrimientos. ¿Qué época pensáis que evoco más a menudo y muy gustoso en mis sueños? No son los placeres de mi juventud, que fueron muy escasos, demasiado entremezclados con amarguras y que me resultan sobremanera lejanos[188]. Son los de mi retiro, mis paseos solitarios, esos días veloces pero deliciosos que he pesado completamente a solas, con mi buena y sencilla gobernanta[189], con mi querido perro, mi vieja gata, con los pájaros del campo y las ciervas del bosque, con la naturaleza entera y su inconcebible Autor. Al levantarme antes del sol para contemplar su salida en mi jardín, cuándo veía comenzar una hermosa jornada, mi primer deseo era que ni las cartas ni las visitas viniesen a romper ese encanto. Después de haber dedicado la mañana a diversas ocupaciones que atendía con sumo placer, puesto que podía postergarlas, almorzaba temprano para rehuir a los inoportunos y aprovechar una tarde más larga. Antes de la una, incluso los días más sofocantes, me ponía en marcha con mi fiel Acates[190] cuándo el sol estaba en su apogeo, apresurando el paso al temer que alguien viniese a detenerme antes de poder esquivarle; en cuánto doblaba cierto recodo, con qué palpitaciones y con qué chisporroteo de alegría comenzaba a respirar al sentirme a salvo, diciéndome que ya era <CC X 54 > dueño de mí para el resto del día. Entonces me encaminaba con paso tranquilo hacia algún lu-

[188] En el primer libro de Las *confesiones* dirá lo contrario.
[189] Se refiere a Teresa Lavasseur, su pareja sentimental.
[190] El perro de Rousseau en esa época se llamaba Turco y aquí se refiere a él con un sinónimo clásico para denotar fidelidad. En la *Eneida* de Virgilio el troyano que acompañó a Eneas en sus viajes por Italia es «el fiel Acates».

gar salvaje en el bosque, algún emplazamiento desierto donde nada delatase la mano del hombre ni denotase servidumbre y dominación, algún refugio donde pudiera creer que había penetrado el primero y donde ningún tercero inoportuno viniera a interponerse entre la naturaleza y yo. Ahí la naturaleza parecía desplegar ante mis ojos una magnificencia siempre renovada. El dorado de las retamas y la púrpura de los brezos impresionaban mis ojos con un lujo que conmovía mi corazón, la majestuosidad de los árboles que me cubrían con su sombra, la delicadeza de los arbustos que me rodeaban, la sorprendente variedad de hierbas y flores que hollaban mis pies mantenían mi ánimo en una continua alternancia entre la observación y la admiración: la concurrencia de tantos objetos interesantes que se disputaban mi atención, atrayéndola sin cesar del uno hacia el otro, favorecía mi humor soñador y perezoso, haciendo que me repitiese con frecuencia, no, Salomón en toda su gloria nunca se engalanó como uno de ellos[191].

Mi imaginación no dejaba mucho tiempo desierta la tierra así engalanada. Pronto la poblaba de seres acordes a mi corazón y ahuyentando la opinión, los prejuicios, todas las pasiones ficticias, transportaba hacia esos refugios de la naturaleza a hombres dignos de habitarlos. Concebía una sociedad encantadora de la que no me sentía indigno[192]. Fantaseaba un siglo de oro y llenando esos hermosos días con todas las escenas de mi vida que me habían dejado gratos recuerdos y de todas las que mi corazón podía desear todavía, me conmovía hasta romper en llanto con los auténticos placeres de la humanidad, placeres tan deliciosos y tan puros que se hallan tan distantes de los hombres. Oh, sí, en esos momentos, alguna idea acerca de París, de mi siglo y de mi pequeña gloria de autor venía a turbar mis ensoñaciones, ¡cón qué desdén la ahuyentaba al instante para entregarme sin distracción a los excelsos sentimientos que colmaban mi alma! Sin embargo, en medio de todo eso, lo confieso, la nulidad de mis quimeras lograba a veces en tris-

[191] Cf. Mateo, VI, 29.
[192] Alusión a la génesis de *La nueva Eloísa;* cf. *Confesiones, OC,* I, pp. 427-428.

tecerla de repente. Si todos mis sueños se hubieran vuelto realidad, no me hubieran bastado; habría seguido imaginando, soñando, deseando. Hallaba dentro de mí un vacío inexplicable que nada hubiera podido llenar, cierta corazonada hacia otro tipo de goce del que no tenía idea y que sin embargo necesitaba. Pues bien, eso mismo era gozoso, ya que me atravesaba un sentimiento muy vivaz y una atrayente tristeza que no hubiera querido dejar detener. <CC X 55>

Pronto elevaba mis ideas desde la superficie terrestre hacia todos los seres de la naturaleza, hacia el sistema universal de las cosas, hacia el Ser incomprensible que todo lo abarca. Entonces, perdido mi espíritu en esa inmensidad, no pensaba, no razonaba, no filosofaba, experimentaba una especie de voluptuosidad abrumada por el peso de este universo, me entregaba con arrebato a la confusión de esas grandes ideas, me gustaba dejar vagar mi imaginación a través del espacio, mi corazón encerrado en los límites de los seres se encontraba allí demasiado estrecho, me ahogaba en el universo y me hubiese gustado lanzarme hacia el infinito[193]. Creo que si hubiera desvelado todos los misterios de la naturaleza, hubiera experimentado una situación menos deliciosa que este asombroso éxtasis al cual se entregaba mi ánimo sin ambages y que en la agitación de mis arrebatos me hacía gritar alguna vez: «Oh, gran Ser, oh, gran Ser», sin poder decir ni pensar nada más.

Así transcurrían en un delirio continuo los días más encantadores que nunca haya tenido criatura humana alguna; y cuándo la puesta de sol me hacía pensar en regresar, atónito por la celeridad del tiempo, creía no haber aprovechado lo suficiente mi jornada, pensaba en poder seguir disfrutando y, para reparar el tiempo perdido, me decía: «volveré mañana».

Volvía despacito, con la cabeza un poco cansada, pero con el corazón contento, descansaba agradablemente mientras regresaba entregándome a la impresión de los objetos, pero sin pensar, sin imaginar, sin hacer otra cosa que sentir la calma y la dicha de mi situación. Encontraba mi cubierto listo

[193] Cf. *Ensoñaciones, OC,* I, pp. 1062-1063 y 1065-1066.

sobre la terraza[194]. Cenaba con gran apetito en mi pequeño hogar, donde ninguna imagen de servidumbre ni dependencia turbaba la benevolencia que nos unía a todos. Incluso mi perro era amigo mío, no mi esclavo, siempre compartíamos idéntica voluntad, pero nunca me obedeció. Mi júbilo duraba toda la velada, testimoniando que había estado solo todo el día; era muy diferente cuándo había tenido compañía, raramente estaba contento de los demás y nunca lo estaba de mí. A la noche estaba gruñón y taciturno: esta observación es de mi gobernanta y, desde que me la hizo, siempre la he encontrado atinada al observarme. Finalmente, tras dar todavía alguna vuelta por mi jardín o cantar alguna melodía con mi espineta, hallaba en el lecho un reposo de cuerpo y alma cien veces más grato que el propio sueño.

Éstos son los días que han labrado la auténtica dicha de mi vida, una felicidad sin amargor, sin cuitas ni pesares, a la que habría <CC X 56> ceñido gustoso toda mi existencia. Sí, ojalá semejantes días colmen para mí la eternidad, no pido otra cosa y no me imagino menos dichoso en estas arrebatadoras contemplaciones que los seres celestiales. Pero un cuerpo que sufre hurta al espíritu su libertad; no estoy solo, tengo un huésped que me importuna, tengo que librarme de él para ser yo y la muestra que he tenido de esos gratos goces sirve para hacerme aguardar con menos pavor el momento de saborearlos sin distracción.

Pero ya llego al final de mi segunda hoja. Todavía me haría falta una. Aún una carta y luego más. Os pido disculpas; aunque me gusta sobremanera hablar de mí mismo, no me gusta hacerlo con todo el mundo y eso es lo que me hace abusar de la ocasión cuándo la tengo y me complace. He ahí mi culpa y mi excusa. Os ruego que la aceptéis de buen grado.

[194] En esta hermosa terraza, donde ya había dos hileras de tilos, Rousseau había plantado lilas y madreselvas; cf. *OC*, I, p. 527.

26. (1654) A Malherbes

Montmorency, 28 de enero de 1762

[Desde hace tres años Rousseau se codea con la nobleza de Francia; ha leído su Julia *a los pies de la duquesa de Luxemburgo, ha jugado al ajedrez con el príncipe de Conti, ha redactado el* Emilio *en un pequeño castillo que le han prestado. Sin embargo, no dejaba de manifestar su odio hacia los grandes y su situación, hacia sus prejuicios y sus vicios. En estas cartas vienen a formularse tales contradicciones.]*

<CC X 63 > Os he mostrado, en el secreto de mi corazón, los auténticos motivos de mi retiro y de toda mi conducta, unos motivos bastante menos nobles sin duda de los que vos dabais por supuestos, pero que sin embargo me hacen estar contento conmigo mismo y me inspiran el orgullo interior de un hombre que se siente bien dispuesto y que, habiendo tenido el coraje de hacer lo que hacía falta para serlo, cree poder atribuirse <CC X 64 > ese mérito. De mí dependía, no forjarme otro temperamento ni otro carácter, sino sacar partido del mío, para volverme bueno para mí y en modo alguno

malo para los demás. Eso ya es mucho y pocos hombres pueden decir lo mismo. Tampoco os ocultaré que, pese a ser consciente de mis vicios, me tengo en alta estima.

A vuestros literatos les encanta proclamar que un hombre solitario resulta inútil para todo el mundo y no cumple con sus deberes sociales; yo considero a los campesinos de Montmorency miembros más útiles a la sociedad que esas pandillas de ociosos mantenidos por el pueblo para ir seis veces por semana a perorar en una academia; me contenta más poder procurar algún placer ocasional a mis pobres vecinos que ayudar a medrar a esas hordas de pequeños arribistas que saturan París y aspiran al honor de ser bribones vitalicios, siendo así que en aras del bien público y del suyo propio deberían ser devueltos a sus provincias para labrar la tierra. Algo es procurar a los hombres el ejemplo de la vida que todos ellos deberían llevar. Algo es, cuándo ya no se tiene fuerza ni salud para trabajar con las manos, atreverse a hacer oír la voz de la verdad desde su retiro. Algo es advertir a los hombres de la locura de las opiniones que los vuelven miserables. Algo es haber podido contribuir a impedir o al menos a diferir, en mi patria, el pernicioso establecimiento que, para lisonjear a Voltaire a nuestra costa, quiso erigir D'Alambert entre nosotros[195]. Si hubiese residido en Ginebra, no habría podido publicar la dedicatoria del *Discurso sobre la desigualdad*, ni tampoco hablar contra el establecimiento del teatro con el tono que lo hice. Sería mucho más inútil a mis compatriotas viviendo entre ellos de los que puedo serlo ocasionalmente desde mi retiro. ¿Qué importa el lugar donde viva, si actúo cuándo debo hacerlo? Por lo demás ¿acaso los habitantes de Montmorency son menos hombres que los parisinos? Y, cuándo puedo disuadir a alguno de mandar a su hijo a corromperse en la ciudad, ¿acaso hago menos bien que si pudiera devolverlo al hogar paterno desde la urbe? Mi indigencia por sí sola no me impediría ser inútil del modo como lo entienden todos esos parlanchines y, puesto que me limito a comer el pan que gano,

[195] Rousseau alude aquí a las resonancias que tuvo en Ginebra su *Carta a D'Alambert*.

¿acaso no me veo obligado a trabajar por mi subsistencia y a pagar a la sociedad todo cuánto puedo necesitar de ella? Es cierto que he rechazado ocupaciones que no me eran propias; al saberme falto del talento que podría <CC X 65> haberme hecho acreedor de vuestra oferta[196], aceptarlo hubiera significado robar a cualquier hombre de letras tan indigente como yo y más capacitado para ese trabajo; al ofrecérmelo suponíais que yo estaba en situación de hacer un extracto y que podía ocuparme de materias que me eran indiferentes; y no siendo esto así, os habría engañado; me hubiera vuelto indigno de vuestra bondad comportándome de otro modo a como lo he hecho; nunca puede disculparse un mal que se hace deliberadamente; ahora estaría descontento de mí y vos también; con lo cual no disfrutaría del placer que me produce escribiros. En definitiva, mientras me lo han permitido mis fuerzas, al trabajar para mí, he hecho en cuánto estaba a mi alcance todo lo que he podido en pro de la sociedad; si he hecho poco por ella, menos aún le he exigido y, en el estado en que me hallo, me siento tan en paz con ella que, si en adelante pudiera descansar por completo y vivir para mí solo, lo haría sin escrúpulo alguno. cuándo menos alejaría de mí con todas mis fuerzas la inoportunidad de la repercusión pública. Aunque viviese todavía cien años, no escribiría ni una línea destinada la imprenta[197]. Y no creería volver a vivir de verdad sino cuándo fuera olvidado por completo.

Confieso, sin embargo, que ha faltado poco para no encontrarme de nuevo reenganchado en el mundo y haber abandonado mi soledad, no por desapego a ella, sino por un apego no menos vivo que he estado a punto de preferir. Haría falta que vos conocierais el estado de abandono de todos mis

[196] El 15 de noviembre de 1759 Malherbes hizo proponer a Ruosseau una plaza en el *Diario de los sabios.* El rechazo de Rousseau se constata en las *Confesiones* (cf. *OC,* I, p. 513).

[197] Rousseau escribiría todavía —*v. g.*— el *Diccionario de música* (1767), *Las Confesiones* (1765-1770), las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1771-1772), el Prorecto *de constitución para Córcega* (1760-1769), los *Diálogos* (1772-1776) y las *Ensoñaciones* (1776-1778).

amigos en que me hallaba y el profundo pesar que embargaba mi alma cuándo los duques de Luxemburgo quisieron conocerme, para juzgar la impresión que tuvieron sobre mi afligido corazón sus atenciones y delicadezas. Estaba moribundo: sin ellos me hallaría indefectiblemente muerto de tristeza; me han devuelto la vida y es justo que la emplee en quererles.

Tengo un corazón muy afectuoso, pero que puede bastarse a sí mismo. Amo demasiado a los hombres para tener que elegir entre ellos; los quiero a todos y, justamente porque los quiero, odio la injusticia; como los quiero, por eso los rehuyo; sufro menos por sus males, cuándo ni los veo. Este interés por la especie basta para alimentar mi corazón: no necesito amigos particulares, pero, cuándo los tengo, siento la enorme necesidad de no perderlos, porque, cuándo pierden el apego, me hacen jirones. En esto son tanto más culpables por cuánto yo no les reclamo sino amistad y, con tal de que me quieran y de que yo lo sepa, ni tan siquiera preciso verlos. Pero ellos siempre han querido poner, <CC X 66 > en el lugar del sentimiento, atenciones y favores que veía la gente y de los que yo me desentendía. cuándo los amaba, ellos han querido aparentar amarme. Yo, que desdeño las apariencias, no quedaba contento con eso y, al no encontrar sino eso, me he dado por enterado. No es que hayan dejado de quererme; tan sólo he descubierto que no me querían.

Por primera vez en mi vida de repente me asoló la soledad, además de hallarme también solo en mi retiro y casi tan enfermo como lo estoy ahora. En esas circunstancias es cómo se inició este nuevo afecto que me ha compensado de todos los demás y del que nada me resarcirá porque —así lo espero— durará tanto como mi vida y, al margen de lo que ocurra, será el último. No puedo ocultaros que profeso una violenta aversión hacia los estados que dominan a los demás; es ocioso que os diga que no puedo disimularlo, puesto que no me duelen prendas en confesároslo a vos, de ilustre linaje, hijo del canciller de Francia y primer presidente de una corte soberana; a vos que me habéis procurado mil bienes sin conocerme y hacia quien, a pesar de mi natural ingratitud, no me cuesta nada quedarle agradecido.

Odio a los grandes, odio su estado, su dureza, sus prejuicios, su pereza y todos sus vicios; y todavía les odiaría más, si los menospreciara menos. Con este sentimiento me vi como arrastrado al castillo de Montmorency; sus dueños me han querido y yo, por mi parte, les he querido y les querré mientras viva con todas las fuerzas de mi alma; daría por ellos, no digo mi vida, un endeble don en el estado en que me hallo, no digo mi reputación entre mis contemporáneos, de la que casi no me preocupo, sino la única gloria a la que es sensible mi corazón, el honor que aguardo de la posteridad y que ésta me rendirá, porque se me debe y la posteridad siempre es justa. Mi corazón, que no sabe hacer las cosas a medias, se ha entregado sin reservas a ellos y no me arrepiento de ello; además sería inútil que me arrepintiera, al no haber tiempo para desdecirme; en el acaloramiento del entusiasmo que me han inspirado, centenares de veces estuve a punto de pedirles asilo en su casa, para pasar allí el resto de mis días junto a ellos, y me lo habrían concedido con alegría, si bien, por el modo cómo lo han hecho, no debo darme por enterado de sus ofrecimientos.

Este proyecto es ciertamente uno de los que he meditado durante más largo tiempo y con la mayor complacencia. Con todo, muy a pesar mío, ha sido preciso darse cuenta de que no era bueno. Sólo pensaba en <CC X 67> el afecto de las personas, sin reparar en los condicionamientos que nos habrían mantenido alejados y los había de tantos tipos, sobre todo en la incomodidad aparejada a mis males, que semejante proyecto sólo resulta excusable por el sentimiento que lo había inspirado. De otro lado, la manera de vivir que hubiera sido preciso adoptar choca frontalmente con todos mis gustos y todas mis costumbres; no lo habría resistido ni tan siquiera tres meses. En definitiva, por mucho que hubiéramos aproximado nuestras moradas, la distancia entre las condiciones sociales hubiera seguido siendo la misma y esa deliciosa intimidad que es el mayor encanto de una estrecha convivencia hubiera brillado por su ausencia en la nuestra. Yo no habría sido ni el amigo ni el criado del mariscal de Luxemburgo; hubiera sido su huésped; al sentirme fuera de mi casa, hubiera suspirado con frecuencia por

mi antiguo refugio, y resulta cien veces preferible hallarse alejado de las personas que uno ama antes de exponerse a albergar el anhelo contrario. Cierto acercamiento gradual quizá hubiera podido revolucionar mi vida. Centenares de veces he imaginado en mis sueños que el señor de Luxemburgo no era duque, ni tampoco mariscal de Francia, sino un hidalgo rural que habitaba un viejo castillo, así como que J. -J. Rousseau no era escritor, ni artífice de libros, sino un ingenio mediano y algo experimentado; entonces éste se presentaba ante el dueño del castillo y su dama, les agradaba, encontraba junto a ellos la felicidad de su vida y contribuía a la suya. Si, para volver el sueño más grato, me permitierais trasladar el castillo de Malherbes hasta media legua de aquí, se me antoja que al soñar esto no tendría ganas de despertarme en mucho tiempo.

Pero se acabó; sólo me resta terminar ese largo sueño, porque todos los demás se han trocado inoportunos y ya es mucho si puedo prometerme todavía algunas de las deliciosas horas pasadas en el castillo de Montmorency. Como quiera que sea, heme aquí tal como me siento: habréis de juzgar si merezco la pena según esta farragosa exposición, porque no sabría ordenarla mejor y no tengo la entereza de volver a empezar. Si este lienzo demasiado verídico me hurta vuestra benevolencia, habría dejado de usurpar lo que no me pertenecía. Mas, si la conservo, me será más querida, por ser más mía.

27. (2108) Al pastor de Montmollin[198]

En Moitiers, 24 de agosto de 1763

[El Emilio, *cuya publicación se había beneficiado de la tácita benevolencia del Estado francés en la persona de Malherbes, fue condenado en junio de 1762 por la Facultad de Teología (La Sorbona) y el Parlamento de París (dominado en esa época por los jansenistas); Rousseau, para quien se ha decretado una orden de búsqueda y captura, huye a Suiza el 11 de junio, mientras su libro es quemado en público. El 19 de junio se dicta una nueva orden de búsqueda y captura, pero esta vez en Ginebra, donde son quemados el* Emilio *y* El contrato social*. El 1 de julio el gobierno de Berna ordena al magistrado de Yverdon que se expulse a Rousseau del territorio donde se había refugiado. El 10 de julio Rousseau llega a Moitiers-Travers en el princi-*

[198] Federico-Guillermo de Montmollin (1709-1783), pastor de Moitiers, capital de la provincia de Neuchátel en Suiza. Su excelente relación inicial con Rousseau se malogrará con la publicación de las *Cartas de la montaña* (diciembre de 1764), condenadas en Neuchátel por el consejo de la ciudad en febrero de 1765, tras haberlo sido en Ginebra y Berna. Este episodio convertiría a Montmollin en el símbolo de la intolerancia protestante ante los ojos de la Europa de las Luces. Rousseau campeará el temporal gracias a la protección dispensada por Federico II de Prusia.

pado de Neuchátel que depende de Prusia y pide a Federico II autorización para quedarse allí. El 28 de agosto el Emilio *y su autor son nuevamente atacados por una carta pastoral del arzobispo de París, Christophe de Beaumont, que circula en Neuchátel y Moitiers. La* Profesión de fe del vicario saboyano *había avivado las contradicciones propias del protestantismo ilustrado de la época. Contra todo pronóstico, Rousseau fue muy bien acogido por el pastor Montmollin. Como temía que se le negara la comunión, tomó la delantera y escribió esta carta, que pronto fue conocida en toda Europa, pues manifestaba la adhesión del autor del* Emilio *a las tesis del vicario saboyano.]*

(CC XII 245) El respeto que os profeso, y mi deber, como feligrés vuestro, me obliga, antes de acercarme al altar, a declararos mis sentimientos en materia de fe, una declaración que se ha vuelto necesaria por el extraño prejuicio adoptado contra uno de mis escritos, sobre una calumniosa acusación de la que no se columbran sus detestables principios.

Es enojoso que los ministros del Evangelio se conviertan en esta ocasión en los vengadores de la Iglesia romana, cuyos dogmas intolerantes y sanguinarios son los únicos atacados y destruidos en mi libro; siguiendo así, sin examen, una autoridad sospechosa, por no haber querido oírme, o incluso por no haber querido leerme. Como vos no estáis en ese caso, aguardo de vos un juicio más equitativo. Como quiera que sea, la obra alberga en sí todas sus aclaraciones y, como no podría explicarla sino por ella misma, la abandono tal como está a la censura o a la aprobación de los sabios, sin querer defenderla ni desaprobarla.

Limitándome entonces a lo que atañe a mi persona, os declaro con respeto que, después de mi reunión con la Iglesia donde he nacido[199], siempre

[199] Bautizado en la religión reformada, Rousseau ha perdido su ciudadanía al huir de Ginebra en 1728 y su simultánea conversión al catolicismo le convertirá en un apóstata con

he hecho de la religión cristiana reformada una profesión tanto menos sospechosa por cuánto, en el país donde vivía, no se exigía de mí sino guardar silencio y dejar alguna duda a este respecto, para disfrutar de las prerrogativas civiles de las que hubiera sido excluido por mi religión[200]. Yo estoy ligado de buena fe a esta religión verdadera y santa, y lo estaré hasta mi último suspiro. Deseo seguir estando unido exteriormente a la Iglesia, tal como lo estoy en el fondo de mi corazón, y sería para mí un consuelo participar en la comunión de los fieles, lo deseo, os lo reclamo, tanto para su edificación y el honor del culto como para mi propio provecho: porque no es bueno pensar que un hombre de buena fe que razona no puede ser un miembro de Jesucristo.

Iré a recibir de vos una respuesta verbal, y a consultaros sobre la manera en que debo conducirme para no sorprender al pastor que venero ni escandalizar al rebaño que querría edificar.

Con el mayor de mis respetos.

J. -J. Rousseau

tan sólo dieciséis años. En 1754 Ginebra le devuelve su ciudadanía y le facilita su reingreso en el protestantismo. Después de su condena, en mayo de 1763 Rousseau renuncia públicamente a su condición de ciudadano.

[200] Tras la revocación del Edicto de Nantes (1685), quedan poco más de setecientos mil reformistas en Francia. Su culto está prohibido, salvo en Alsacia. La represión a este respecto sigue siendo una realidad bajo Luis XV, sobre todo en el Languedoc, donde el protestantismo se ha reorganizado clandestinamente. El clima cambia progresivamente en la segunda mitad del siglo, con el ascenso de la Ilustración, el caso Calas (1761) y el *Tratado sobre la tolerancia* (1763) de Voltaire. En su *Carta a C. De Beaumont* Rousseau presenta de una manera crítica la situación de los protestantes en Francia y la historia de su persecución hasta el caso del «inocente Calas, torturado por los verdugos» (cf. *OC*, IV, pp. 979-985).

28. (2147) A Jean-Antoine Comparet[201]

Hacia el 10 de septiembre de 1762

[Esta carta tempestuosa, conservada como un borrador plagado de tachaduras, probablemente no fue enviada a su destinatario. Es interesante porque manifiesta los recursos de Rousseau para la polémica y la inscripción de su emotividad en sus frases, generalmente atenuadas o al menos disciplinadas en las cartas enviadas. J. A. Comparet, un ginebrino de rancio abolengo, acababa de publicar una Carta al señor Jean-Jacques Rousseau, ciudadano de Ginebra *(1762). El tono de su misiva, escasamente conocida, era más bien elogioso, pero muy crítico en lo tocante a la* Profesión de fe. *Al final de su escrito Comparet dice: «Lo digo con amargura de mi corazón; este tercer volumen es harto pernicioso y sería deseable que nuestra juventud no lo conociera jamás» (pp. 27-28 del manuscrito).]*

[201] Juan Antonio Comparet (1722-1796), autor de una *Educación moral* (Ginebra, 1770) que dialoga, respetuosamente, con las tesis del *Emilio.*

<CC XIII 36> Al leer la carta impresa y pastoral que vuestra humildad se digna a dirigir a mi orgullo, observo que no me consideráis bastante desprestigiado por el vulgo si todavía recibo un juicio a vuestra manera: sin ser hombre de letras, no dejáis de ilustrar modestamente al público a mi cuenta, y no basta que mi libro haya pasado por las manos del verdugo de Ginebra, si no pasa también por las del señor Comparet. Pero se me antoja que vuestras censuras deberían estar razonadas, ya que no sois sino un particular y, al no disponer de la fuerza y la autoridad que dispensan de ser razonable y justo, no hubierais debido avanzar nada sin prueba en lugar de contentaros con pronunciaros, como un tribunal, sin decir por qué el público debe adoptar vuestros oráculos, y por qué debo someterme a vuestras leyes. Me parece que, al arrogaros el papel poco generoso de insultar al oprimido, deberíais haber dado alguna razón para proceder tan bárbaramente y que pudiera contentar a las gentes honestas. No os conozco en absoluto, ni he oído jamás pronunciar vuestro nombre. ¿Qué os he hecho? ¿A causa de qué extraña depravación del corazón os proponéis deliberadamente provocar, abrumar sin razón en su miseria, a un infortunado que no pensaba en vos? ¿Acaso no teméis que el público indignado no os acoja entre sus abucheos y no me reclame haber recibido de vos el último puntapié?

No creo haberme atraído nunca mis desgracias por el abuso de los talentos que me reprocháis. A Dios no le complace que yo haya tan siquiera intentado jamás hacer un uso tan vil de ellos. Alguna vez he repelido agresores injustos y presuntuosos, sin temer a adversarios más estimables, cuándo se ha tratado de defender la verdad. Pero nunca he atacado ni mancillado a nadie. <CC XIII 37> En mi atrevimiento por desvelar los errores y los vicios de los hombres, siempre he respetado a los individuos; he amado demasiado de la verdad para no abjurar de la sátira. Sobre todo jamás he tenido la arrogancia de dar lecciones públicas a ningún hombre en el mundo, sabiendo bien que si el orgullo vuelve odiosos a los grandes talentos, vuelve ridículos y tontos a los que se hallan en el piso más bajo. Ante la publicación de un libro cuyos principios tendían a destruir todo orden moral,

embargado por una viva indignación tomé la pluma, pero, sabedor que el autor estaba inquieto por ese mismo libro, respeté su mérito y sus infortunios, y me callé hasta que pude escribir sin correr el riesgo de agravar sus disgustos[202]. Ahora ese autor vive apaciblemente y es honrado en su patria, siendo esto algo de lo que me alegro muy sinceramente. Yo, sin embargo, por haberle combatido finalmente de la única manera que podía serlo con alguna eficacia sobre sus sectarios, perseguido en mi país, tratado como el último de los bribones, amenazado sin cesar con proscripciones, cadalsos y cadenas, me veo perseguido por todos los poderes y vilipendiado por todos los escritorzuelos; esto me parece demasiado y no creo haber merecido en mis días prósperos ser tratado así durante mi adversidad.

Mas el celo que os devora no puede contenerse. La santa bilis en efervescencia inflama vuestro hígado. ¿A santo de qué os desahogáis sólo conmigo, por qué me dedicáis, como tantos otros, las peores injurias que os dicta la calidad cristiana? A vuestro parecer yo los aprovecharía, si son útiles; si no lo son, el público ignorará que vos perdéis así vuestro tiempo, y vos evitaréis hacer el ridículo. Sois padre, lo creo, puesto que lo decís, aunque me parecéis muy joven todavía. Pero sea. Con ese título, vos me debéis reconocimiento y no ultrajes. He trabajado para los padres y las madres, les he consagrado diez años de mi vida y ¿tal es el reconocimiento que me hacéis en su nombre? Me he equivocado, no lo dudo, incluso al comenzar a escribir no esperaba dejar de equivocarme, por muchas ganas que tuviera de ello. Si os dignáis a recorrer el prefacio de mi libro, veréis cuánto desconfío de mis propias ideas, cuánto prevengo al lector de no fiarse de ellas y vos veréis allí también por qué las he dado y qué precauciones he tomado para que no se impusieran. Con todo, vos mismo convenís que mi libro contiene

[202] Rousseau alude aquí al tratado materialista de Helvetius: *Del espíritu* (1758), prohibido nada más aparecer y quemado en 1759. Se conservan las notas de Rousseau a este respecto *(OC,* IV, p. 1121); cf. igualmente las *Confesiones (OC,* I, 591). Será en la *Profesión de fe* donde Rousseau desarrollará su refutación de las tesis de Helvetius.

cosas útiles[203] y no os creo tan mal padre como para no <CC XIII 38> aprovecharlas únicamente por el hecho de que sean mías. Así vos y vuestros hijos me estaríais agradecidos a pesar vuestro; pero supongamos que no, supongamos que todo mi libro es un cúmulo de visiones y locuras como proclaman quienes quizá lo piensen menos. ¿Hubiera sido menos loable mi propósito de haber trabajado en pro de la utilidad pública? Me hubiera gustado volver mejores a los hombres, he ahí mi crimen; cuándo menos debéis convenir que este proyecto no tenía de suyo nada de deshonesto o de imposible: porque, aun cuándo admiréis las virtudes de nuestro siglo, si vos estáis tan contento de que J. -J. Rousseau se vea perseguido, al menos debéis deplorar que el inocente Calas fuese muerto en la rueda y esto seguramente no hubiera pasado si la profesión de fe que vos atacáis hubiera sido la de sus jueces.

Sois padre y queréis preservar a vuestros hijos del veneno de mi doctrina, ¿pero era necesario para ello insultarme públicamente? No podíais precaverles contra ella sin este ridículo estrépito. ¿Acaso no podíais legar a vuestra familia una memoria en la que me volvierais a mí y a mis libros tan odioso como gustarais sin que nadie os contradijera?

Con respecto al óbolo que estaríais dispuesto a sacrificar para hacer desaparecer esa parte del *Emilio*, no conozco en absoluto el estado de vuestro patrimonio, pero si vuestra bolsa no está mejor provista que vuestra cabeza, puedo deciros que para la ejecución de tan magnífico proyecto ofertáis un dinero de baja estofa. Sois también ciudadano, vos lo decís y hay que creeros; aunque yo tengo una mediocre opinión de un ciudadano a quien parece disgustar la augusta palabra «libertad» y que se propone no alardear de ella ante sus hijos. Sois ciudadano. Sea. Ahora bien, ¿acaso con ese título estáis encargado de la vindicta pública y es vuestro deber colocaros entre los es-

[203] Comparet decía en su escrito que, descontando la *Profesión de fe,* «hallaríamos en el resto, al margen del interés particular de todos los padres, un motivos para honraros por siempre como el más virtuosos de los ciudadanos» (p. 27).

critores para criticar a quienes tienen la desgracia de serlo? ¡Caramba con vos! Veis a los poderes acumular decretos sobre mi cabeza, veis quemar mis libros por los verdugos, veis todos los periódicos amotinados por Voltaire; oís chismear a los hacedores de frases. Veis en definitiva a los ateos sublevar en secreto al temible batallón de los hipócritas santurrones y creéis que todo esto no es nada si vos no añadís piadosamente a estas maniobras una miserable chapuza de vuestra cosecha. Si mi libro perece aplastado por la envidia, vos seréis la mosca <CC XIII 39> que cree hacer marchar la diligencia[204], pero si llega hasta la íntegra posteridad, ¿acaso creéis que le seguirá vuestro folleto? Temed que no sea leído durante vuestra vida aprovechando la celebridad que me han hecho adquirir mis desgracias, vos que no erais conocido antes de escribir y que ahora seríais despreciado.

Manifestáis no ser hombre de letras, bien seguro de que no seréis tomado al pie de la letra, porque de lo contrario quizá se os preguntaría a santo de qué os inmiscuís. Así, no dejáis de pronunciar solemnemente muchas lindezas sobre la legislación de Moisés, que sin embargo no se ve cuestionada en el escrito que vos atacáis. Entre otras cosas nos enseñáis que el pueblo hebreo es el primero que tuvo leyes escritas y un culto sistemático. ¡Oh, señor Comparet, sois demasiado modesto! Vuestra erudición se abre paso a pesar vuestro. Encontráis en los antiguos cosas totalmente novedosas y esa corrección cronológica debería aseguraros cierta fama.

Sin embargo, para juzgar cabalmente vuestras secretas intenciones, admitamos el supuesto del celo paterno que os anima y veamos cuál debe ser su auténtico efecto. Vuestros hijos educados devotamente quedarán imbuidos por un santo odio contra mí y contra mis libros; este odio se verá alimentado por la lectura de vuestro folleto y, si detectan algunas palabras elogiosas, pondréis gran cuidado en decirles que sirven para transmitir el resto. Porque, después de todo, añadiréis, este hombre, con esos ridículos sarcas-

[204] Alusión a la fábula de La Fontaine: *La diligencia y la mosca*.

mos y esos groseros sofismas[205], no deja de haber adquirido algún tipo de reputación; había que tratar con un poco de tiento al necio público y endulzar un poco los bordes de la copa para hacer tragar el veneno. Ya veréis —seguirá diciendo el señor de Comparet a sus hijos— con cuánta maña prevengo a sus lectores contra la seducción de su afectado estilo. Se dirá que esta maña es menos propia de un hombre ingenioso que de un malvado; pero esto siempre tiene su eficacia y el público no atiende a esas minucias.

Creo ver a vuestra piadosa familiar reunirse en torno vuestro los domingos para oíros leer y comentar el santo folleto, extrayendo a cada vez nuevas razones de vuestros párrafos.

Creedme, seamos juiciosos por una vez ambos. Dejad la pluma a los literatos, retomad la vara en vuestro mostrador o la lima en vuestro gabinete y dejad en paz mis cordones[206], puesto que no tengo la dicha de saber desempeñar un oficio más útil.

[205] Cornparet decía en su carta: «Arrebatado por vuestros brillantes sofismas, me libraba a toda la seducción que pueden inspirar; vuestro libro era el tema de todas las conversaciones; tildaba de audaces a quienes osaban criticarlo y, tomando vuestro partido, les replicaba a menudo con acritud» (p. 5). Una segunda lectura del texto templó tan ardoroso entusiasmo, al reparar en las tesis defendidas por la *Profesión de fe.*

[206] En Moitiers Rousseau portaba el traje armenio trenzaba cordones multicolores que ofrecía a las mozas casaderas; cf. *Confesiones, OC,* I, p. 601.

29. (2726) A Marc Chappuis[207]

Mayo, 1763

[El 12 de mayo de 1763, Rousseau (naturalizado el 16 de abril en la Jurisdicción de Neuchátel) remite a Jacob Favre, primer síndico de la República de Ginebra, una carta donde declara su voluntad de abdicar de la ciudadanía ginebrina: «Decepcionado por la enorme estupefacción en que me ha sumido, por parte del Magnífico Consejo, el procedimiento que menos debía esperar, adopto finalmente la decisión que me prescriben el honor y la razón, por onerosa que le resulte a mi corazón. Os declaro que abdico a perpetuidad de mi derecho de ciudadanía en la República de Ginebra. Habiendo cumplido lo mejor posible los deberes anejos a ese título sin disfrutar de ninguna de sus prerrogativas, no creo quedar en deuda hacia el Estado al abandonarlo» (CC, XVI, p. l64).

Mar Chappuis intentó persuadir al primer síndico de dar esta carta por no recibida, pero se decidió acceder a la voluntad de Rousseau. El 18 de ma-

[207] Marc Chappuis (1700-1779). Conocía a Rousseau desde su regreso de Venecia (1744) y su relación se estrecha durante su estancia en Ginebra en 1754. En 1762 desaprueba las medidas tomadas contra él a raíz del *Emilio* (1762). Es el autor de un folleto fechado en 1774, donde ofrece un relato de los hechos relativos a ese período.

yo Chappuis escribe a Rousseau una emocionante carta donde le reprocha el no haber pensado en quienes le defienden: «Sé que tenéis sobrados motivos para quejaros de los poderosos y de quienes encabezan el gobierno. Pero, ¿qué os ha hecho la patria en general? La mayor parte de quienes la componen reconocen vuestros méritos. No os oculto que he hecho cuánto me era posible por impedir que se acordara vuestra demanda y que pese a todo querría seguir siendo vuestro conciudadano» (CC, XVI. *198)].*

La respuesta a esta misiva —transcrita a continuación—fue calificada como un «toque de a rebato a la sedición» por los adversarios de Rousseau. En ella se cristalizaba el descontento acumulado contra la oligarquía y contribuyó a desencadenar un ambiente político que puso a Ginebra al borde de la guerra civil.]

<CC **XVI 245** > Veo por la carta con que me habéis honrado el 18 de este mes que vos me juzgáis ligeramente en mis desgracias. Cuesta tan poco abrumar a los desdichados que casi siempre se está dispuesto a convertir en un crimen su infortunio.

Aseguráis que no comprendéis mi paso: éste, sin embargo, es tan claro como la triste necesidad que me ha conducido a ello. Mancillado públicamente en mi patria sin que nadie haya protestado contra esa deshonra, tras diez meses de espera, he debido adoptar la única decisión apropiada para conservar mi honor tan cruelmente ofendido. Me he decidido a ello con el dolor más intenso, mas, ¿qué podía hacer? <CC **XVI 246** > Seguir siendo miembro del Estado, después de lo que había pasado, ¿acaso no suponía consentir en mi deshonra?

No comprendo en modo alguno cómo osáis preguntarme qué me ha hecho la patria. Un hombre tan ilustrado como vos, ¿acaso ignora que cualquier tramite público hecho por el magistrado se considera como hecha por todo el Estado, en tanto que ninguno de los que debería desaprobarla la desaprueba?

Yo no debo rendir cuentas de mí tan sólo ante los ginebrinos, sino a mí mismo, al público del que tengo la desgracia de ser conocido y a esa posteridad que quizá llegue también a conocerme. Si fuese lo bastante tonto como para querer persuadir al resto de Europa que los ginebrinos han desaprobado la conducta de sus magistrados, ¿no sería objeto de burla? No sabíamos —se me dirá— que la ciudadanía tiene derecho a hacer representaciones en todas las ocasiones en que crea vulneradas las leyes y desapruebe la conducta de los magistrados[208]. ¿Qué ha hecho esa ciudadanía respecto a esta conducta después de casi un año? Si tan sólo cinco o seis ciudadanos hubieran protestado se podría creer en los sentimientos que vos les suponéis. Ese procedimiento era sencillo, legítimo y no alteraba en absoluto el orden público: ¿por qué no lo han puesto en marcha entonces? ¿Acaso vuestros asertos no se ven desmentidos por ese silencio generalizado? Mostradme los signos de desaprobación que vos les imputáis. He aquí lo que se me diría con toda razón: no se juzga a los hombres por sus pensamientos, sino por sus acciones.

Es posible que hubiera diversos recursos para vengar mi ultraje, pero sólo había uno de rechazarlo sin venganza, y es el que he utilizado. Acaso este recurso, que sólo me hace daño a mí mismo, debe granjearme reproches, en lugar del consuelo que me cabía esperar?

Me decís que yo no tenía derecho a abdicar de mi ciudadanía: mas decirlo no equivale a probarlo. Nos alejamos de la realidad: porque yo no he pretendido solicitar esa abdicación, sino concederla. He estudiado bastante

[208] En el sistema político ginebrino de esta época, el Magnífico Consejo (llamado familiarmente «Pequeño Consejo»), compuesto por algunas familias poderosas concentra la realidad del poder; el Consejo Ceneral, compuesto por ciudadanos y burgueses, sólo tiene un poder de amonestación (denominado «representaciones»), que podía ser obviado por el Pequeño Consejo. Entre el 18 de junio y el 29 de septiembre de 1764, tres «representaciones» relativas al caso de Rousseau fueron presentadas sucesivamente al Primer Síndico, protestando contra los atentados a las leyes de la República y los derechos de los ciudadanos, resultando rechazadas en las tres ocasiones. Cf. *Confesiones, OC,* I, pp. 609-610.

mis derechos para conocerlos, aunque únicamente los haya ejercido una sola vez, para abdicar de ellos. Cayendo de mi lado el uso de todos los pueblos, la autoridad de la razón, del derecho natural, de Grocio, de todos los jurisconsultos e incluso el consentimiento del Consejo, no me veo obligado a justificarme ante vuestro error. Cualquiera sabe que todo pacto en donde una de las partes conculca las condiciones se vuelve nulo para la otra. Acaso yo debía <CC XVI 247 > todo a la patria y ella no me debía nada a mí. Yo he pagado mi deuda; ¿ha pagado ella la suya? Jamás se tiene derecho para desertar de ella, lo reconozco, pero siempre se tiene derecho a dejarla, cuándo ella nos rechaza; se puede en los casos que he especificado, y se debe en el mío. El juramento que yo he hecho para con ella, lo ha hecho ella para conmigo. Al violar sus compromisos, me libera de los míos y, al volverlos ignominiosos, convierte en un deber el renunciar a ellos.

Decís que si algunos ciudadanos se presentasen ante el Magnífico Consejo para demandar algo parecido, no os sorprendería que fueran encarcelados. A mí tampoco me sorprendería: porque nada injusto debe sorprender de parte de quien detenta la fuerza. Por mucho que una ley —que no se observará nunca— prohiba al ciudadano que quiere seguir siéndolo salir del territorio sin permiso, dado que no se necesita pedir el uso de un derecho que ya se tiene, cuándo un ginebrino quiere abandonar su patria para establecerse en un país extranjero[209], nadie pensará que tal cosa es un crimen o se verá encarcelado por ello. Es cierto que normalmente esa renuncia no es solemne, pero también lo es que ordinariamente quienes la ejecutan no han recibido afrentas públicas y, por lo tanto, no necesitan renunciar públicamente a la sociedad que se las ha hecho.

He aguardado, he meditado, he rebuscado durante mucho tiempo si había algún medio de evitar un paso que me ha desgarrado. Os he confiado mi honor, oh ginebrino, y estaba tranquilo; pero habéis custodiado tan mal

[209] Ese fue el caso de Isaac Rousseau, el padre de Jean-Jacques, que desempeñó durante cinco años su oficio de relojero en Constantinopla (cf. *Confesiones, OC,* I, p. 6).

ese depósito que me forzáis a retirarlo. Pido a mis buenos y antiguos compatriotas a los que siempre querré pese a todo, os pido que no me forcéis por vuestros propósitos duros y deshonestos a hacer públicamente mi apología. Ahorradme en mi miseria el dolor de defenderme a costa vuestra.

Recordad, señor, que me veo obligado a responderos en este tono muy a pesar mío. La verdad, en esta ocasión, no es doble. Si me atacáis menos rudamente, me limitaré a verter mis penas sobre vuestro hombro. Vuestra amistad me será siempre muy querida; siempre consideraré un deber cultivarla; pero os emplazo a no volvérmela tan cruel cuándo me escribáis y a consultar mejor vuestro corazón; os abrazo enteramente con el mío.

30. (2730) Al señor Antoine Audoyer[210]

Moitiers, 28 de mayo de 1763

[El 28 de agosto de 1762 se publicó la carta pastoral de Christophe de Beaumont condenando el Emilio. *Al arzobispo de París se le habían adelantado el Parlamento y La Sorbona, seguidos inmediatamente por Ginebra. En marzo de 1763 aparece la respuesta de Rousseau. En ella éste se erige en defensor de ¿a causa de Dios; presentando elementos de su historia personal y de sus ideas, resume los ingredientes de su teísmo racionalista, afirmando concisamente que «Tengo por revelada toda doctrina donde yo reconozca el espíritu de Dios»* (OC, *W, p. 991). Su texto tuvo un notable éxito en Ginebray en París, donde circulaba de tapadillo, fue apreciado por los enciclopedistas.*

La carta de Audoyer a la cual se responde aquí no se ha conservado. Sin embargo, Rousseau le habla de ella al. J. F. Leduc, presentándola como «dictada en el designio de ver lo que se responde» (CC, XVI, p. 260). *Rousseau responderá que no debe introducirse politeísmo ni maniqueísmo algunos en la «religión esencial».*]

[210] Antonio Audoyer, maestro de escuela y artesano.

<CC XVI 261> He aquí la breve respuesta que solicitáis respecto a las pequeñas dificultades que os atormentan en mi carta al señor de Beaumont.

1. El cristianismo no es sino el judaismo explicado y consumado. Así pues, los apóstoles no transgredían las leyes de los judíos cuándo les enseñaban el Evangelio. Sin embargo, los judíos les persiguieron, porque no les entendían o no se molestaban en entenderlos. No es la única vez que se ha dado el caso.

2. En mi carta al señor de Baumont he distinguido entre los cultos donde se encuentra la religión esencial y aquellos donde no se halla ésta. Los primeros son buenos, los otros malos; yo he sostenido esto. Uno no está obligado a acomodarse a la religión oficial del Estado e incluso no está permitido seguirla, sino cuándo la religión esencial se encuentra en ella, como se halla por ejemplo en las diversas comuniones cristianas, en el mahometismo, en el judaismo. Pero en el paganismo era otra cosa: como es evidente que la religión no se encuentra en él, fue lícito que los apóstoles predicaran contra el paganismo, incluso entre los paganos y hasta muy a pesar suyo. <CC XVI 262>

3. ¿Qué sucedería si todo esto no fuese así? Aunque no le esté permitido a los miembros del Estado atacar a su jefe y a las leyes del país, no se sigue que esto no sea lícito para aquellos a quienes se lo ha ordenado expresamente Dios. El catecismo nos enseña que tal es el caso de la predicación del Evangelio. Hablando humanamente, yo he expresado el deber común de los hombres: mas yo no he dicho que no deban obedecer cuándo Dios ha hablado. Su ley puede dispensar de obedecer a las leyes humanas; ése es un principio de vuestra fe que yo no he combatido en absoluto. Así pues, al introducir una religión extranjera sin el permiso del soberano, los apóstoles no eran culpables en modo alguno.

Creo que esta breve respuesta se halla a vuestro alcance y creo que resulta suficiente. Tranquilizaos, os lo ruego, y recordad que un buen cristiano simple e ignorante, tal como vos me aseguráis serlo, debería limitarse a servir a Dios en la simplicidad de su corazón, sin inquietarse tan vehementemente por los sentimientos de otro.

31. (2825) Al pastor Leonard Usteri[211]

Moitiers, 18 de julio de 1763

[Este joven pastor de Zurich, profesor de hebreo, se apasionó por las ideas pedagógicas de Rousseau. En su carta del 23 de junio de 1763 (CC, *XVI, pp. 328-331), el pastor discutía el pasaje de* El contrato social *donde Rousseau afirma la incompatibilidad del cristianismo y del Estado. Postulando una sociedad de «verdaderos cristianos», Usteri niega que pueda darse un tirano en su seno, porque un auténtico cristiano no podría llegar a serlo y cualquier pretensión al mal sería prontamente descubierta por la comunidad, de suerte que «ese Catilina sería ahogado desde su nacimiento; en cuánto a la debilidad militar del Estado cristiano supuesta por Rousseau, incluso admitiendo que su política sin agresividad pueda no ponerle a buen recaudo de sus vecinos, el cristiano nunca dejaría de ser un buen soldado cuándo se trate de defender su derecho.*]

[211] Leonardo Usteri (1741-1789). Su correspondencia se extingue a raíz de las *Cartas de la montaña* (diciembre, 1764), a propósito de las cuales el pastor mostrará serias reservas.

<CC XVII 62> Debéis cargar en mi haber la visita que no os he hecho: porque el mes pasado ni emprendí el viaje con el señor Moultou, demasiado poco andarín para esto, sino con el señor de Sauttern, para realizar este anhelado peregrinaje; mas la contrariedad del mal tiempo, que nos retuvo varios días en una taberna, mi debilidad y la extensión del viaje me hicieron renunciar a proseguirlo, al margen del deseo que yo albergaba, y volvimos sobre nuestros pasos tras una ausencia de diez días, de suerte que no pasamos de Estavayé. No desespero de ser más afortunado en otra ocasión; pero mi compañero de viaje se ha ido y os confieso que, en mi estado, <CC XVII 63> no tengo el coraje de emprender solo un camino de cuarenta leguas para ir y otras tantas para volver.

Por muy harto que esté de disputas y objeciones, y al margen de la repugnancia que yo tenga en emplear en estas pequeñas guerras el precioso comercio de la amistad, prosigo respondiendo a vuestras, puesto que vos me lo exigís así. Os diré con mi franqueza habitual que a mi parecer no habéis captado bien el estado de la cuestión[212]. La gran sociedad, la sociedad humana en general, está fundada sobre la humanidad, sobre la beneficencia universal; afirmo y he dicho siempre que el cristianismo es favorable a esa sociedad.

Pero las sociedades particulares, las sociedades políticas y civiles tienen otro principio completamente distinto. Son instituciones puramente humanas, de las que, por consiguiente, el auténtico cristianismo nos desliga como de todo cuánto no es terrenal: los vicios de los hombres son lo único que

[212] En el capítulo VIII del cuarto libro de *El contrato social,* a propósito de «la religión cristiana», la «del Evangelio», que Rousseau distingue de la del cristianismo de su tiempo, afirma que «esta religión, al no guardar ninguna relación particular con el cuerpo político, deja a las leyes la sola fuerza que sacan de sí mismas, sin aportarlas nada adicional, y que por ahí uno de los grandes lazos de la sociedad particular queda sin efecto. Es más, lejos de vincular los corazones de los ciudadanos del Estado, ella los desvincula como de todas las cosas terrenales: yo no conozco nada más contrario al espíritu social» *(OC,* III, p. 465). Esta frase resultó muy chocante.

vuelven necesarias esas instituciones y sólo las pasiones humanas las conservan. Despojad de todos los vicios a vuestros cristianos; dejarían de necesitar magistrados y leyes. Despojadles de todas las pasiones humanas y el vínculo civil pierde al instante su resorte; se acabó la emulación, la gloria, el ardor por las preferencias, el interés particular queda destruido y ayuno de su oportuno sostén, el Estado político languidece[213].

Vuestra suposición de una sociedad política y vigorosa de cristianos, todos ellos rigurosamente perfectos, es por lo tanto contradictoria. Se la exagera demasiado cuándo no queréis admitir en ella un solo hombre injusto, ni un sólo usurpador. ¿Sería más perfecta que la de los apóstoles? Y si, con todo, se encontrará en ella a un Judas, ¿sería más perfecta que la de los ángeles? De la que, según se dice, salió el diablo. Mi querido amigo, vos olvidáis que los cristianos no dejan de ser hombres y que la perfección que yo les supongo es la que puede comportar la humanidad. Mi libro no está hecho para dioses.

Eso no es todo: vos concedéis a los ciudadanos un tacto moral y una sutileza exquisita, y ¿por qué? Porque son buenos cristianos. ¡Cómo! Nadie puede ser buen cristiano a vuestro parecer sin ser un La Rochefoucauld o un La Bruyére? [214] ¿En qué pensaba entonces nuestro Señor, cuándo bendecía a los pobres de espíritu? Este aserto, en primer lugar, no es razonable; porque la sutileza del tacto moral sólo se adquiere a fuerza de comparaciones e incluso se ejercita infinitamente mejor sobre los vicios, que uno esconde, que sobre las virtudes, que uno no oculta en absoluto. En segundo lugar, este mismo aserto es contrario a toda experiencia y se ve constantemente que es en las ciudades más grandes, entre los pueblos <CC XVII 64> más co-

[213] «Digo incluso que esta hipotética sociedad no sería con toda su perfección ni la más fuerte ni la más duradera; a fuer de ser perfecta, adolecería de ligazón; su vicio destructor residiría en su propia perfección» *(ibíd).*

[214] La Rochefoucauld es el autor de las *Reflexiones o sentencias y máximas morales* y La Bruyére de los *Caracteres.* Rousseau los leyó en compañía de la señora de Warens en Chambery (cf. *Confesiones, OC,* I, pp. 111-112).

rrompidos, donde se aprende a penetrar mejor en los corazones, a observar mejor a los hombres, a interpretar mejor sus discursos por sus sentimientos, a distinguir mejor la realidad de la apariencia. ¿Acaso negaríais que hay observadores morales infinitamente mejores en París que en Suiza, o acaso concluiréis de ahí que se vive más virtuosamente en París que en vuestro terruño?

Decís que a vuestros ciudadanos les chocaría enormemente la primera injusticia, lo creo: pero cuándo la vieran ya no sería tiempo de preverla, tanto menos cuándo no se permitirían fácilmente pensar mal de su prójimo, ni dar una mala interpretación a lo que podría tener una buena; eso sería demasiado contrario a la caridad[215]. Ignoráis que los ambiciosos hábiles se guardan mucho de comenzar cometiendo injusticias. Bien al contrario, no escatiman nada para ganar primero la confianza y la estima del público, mediante la práctica externa de la virtud. No arrojan la máscara y no golpean los grandes cuerpos sino cuándo su partida está bien atada y no cabe volver atrás. Cromwell[216] sólo fue conocido como tirano tras haber pasado quince años por vengador de la justicia y defensor de la religión.

Para conservar vuestra república cristiana, tornáis a sus vecinos tan justos corno ella; en buena hora; convengo que se defenderá siempre bastante bien, toda vez que no sea atacada en absoluto[217]. A la vista del valor que concedéis a sus soldados por el simple amor de conservación, que a nadie le falta; yo le he otorgado un motivo aún más poderoso que los cris-

[215] «Un solo ambicioso, un solo hipócrita, un Catilina, por ejemplo, un Cromwell, hará fortuna entre sus piadosos compatriotas. La caridad cristiana no permite que sea fácil pensar mal del prójimo» *{Del contrato social, OC,* III, pp. 465).

[216] Oliver Cromwell (1599-1658). A la cabeza de los puritanos en la guerra civil habida en Inglaterra entre 1642-1649, tomó el poder tras haber hecho ejecutar al rey Carlos I y ejerció su dictadura desde 1653 hasta su muerte. El *Cleveland* del abad Prevost, que Rousseau conocía bien, realza la crueldad maquiavélica de Cromwell.

[217] «Suponed vuestra república cristiana enfrentada a Esparta o a Roma: los piadosos cristianos serán abatidos, aplastados y destruidos antes de tener tiempo para reconocerse entre sí» *(Del contrato social, OC,* III, pp. 466-467).

tianos, el amor al deber. Más allá de esto, como respuesta, creo poder remitiros a mi libro, donde este punto está bien tratado[218]. ¿Cómo es posible que no veáis que sólo las grandes pasiones hacen grandes cosas, y que quien no tiene otra pasión salvo la de su salvación jamás hará nada grande en lo temporal? Si Mucio Escévola[219] no hubiera sido sino un santo, ¿acaso creéis que hubiera hecho levantar el asedio de Roma? Quizá me citéis a la magnánima Judit[220]; pero nuestros hipotéticos cristianos, menos coquetos, no irán a seducir —creo— a sus enemigos y a acostarse con ellos, para masacrarlos mientras duermen.

Mi querido amigo, no aspiro a convenceros, sé que no hay dos cabezas organizadas de la misma manera y que, tras muchas disputas, objeciones y aclaraciones, cada uno acaba por seguir manteniendo su sentimiento como antes. Una vez más, os respondo porque vos lo queréis; mas no os querré menos por no pensar como yo. Yo he < CC XVII 65 > manifestado mi parecer al público, y he creído mi deber decirlo en relación con cosas importantes y que interesan a la humanidad. Por lo demás, yo puedo estar siempre equivocado, y me he equivocado a menudo, sin duda. Yo he manifestado mis razones: ahora le toca al público, y a vos, sopesarlas, juzgarlas, escoger. En lo tocante a mí, no sé más, y me parece bien que quienes tienen otros sentimientos los guarden, siempre que me dejen en paz en el mío.

[218] «Hacen su deber, pero sin pasión por la victoria; saben más morir que vencer. ¿Qué importa que sean vencedores o vencidos? ¿No sabe la Providencia mejor que ellos lo que les hace falta?» *(ibíd.*, p. 466).

[219] Gayo Mucio Escévola, romano legendario que, cuándo Lars Porsena, rey de Clusio, estaba asediando Roma en el siglo VI a. C, se encaminó al campamento enemigo e intentó matar a Porsena. Al ser hecho prisionero, y para mostrar su indiferencia ante la muerte con que se le había amenazado, metió su mano derecha en el fuego. El rey quedó tan impresionado que liberó a Mucio e hizo levantar el asedio.

[220] Esta heroína bíblica liberó a su pueblo, asediado por los asirios, seduciendo a su general, a quien decapitó mientras dormía.

Las siglas por las que me preguntáis[221] corresponden al marqués de Argenson[222], que había sido ministro de asuntos exteriores y que, aunque ministro, no dejó de ser un hombre honesto y bien intencionado.

Felicitad de mi parte a la señora de Hesse[223]; la estirpe de una pareja tan digna no sabría multiplicarse muy pronto ni demasiado; el placer de volverles a ver no estaba olvidado en la visita que os quería hacer; también habría tenido el placer de conocer al señor Gessner[224] y de conversar un poco con él sobre la gentil propuesta[225] que vos me habéis hecho de su parte. ¿Cuándo llegará el tiempo dichoso en que pueda abrazaros y verme rodeado de vuestros dignos compatriotas? A la espera del mismo, soy y seré hasta mi último suspiro, enteramente a vos.

J. -J. Rousseau

[221] En el cap. I del primer libro de *El contrato social,* Rousseau cita un *Tratado manuscrito de los intereses de Francia con sus vecinos,* a cuyo autor alude con sus siglas *(OC,* III, p. 353 nota). Esta obra sería impresa luego por Rey en Amsterdam, sin el nomine de su autor, con el título de *Consideraciones sobre el antiguo y presente gobierno de Francia* (1765).

[222] Renato Luis de Voyer, marqués de Argenson (1694-1757). Secretario de Estado de asuntos extranjeros y escritor prolífico, participó en 1754 en el concurso de la Academia de Dijon con ocasión del cual Rousseau escribiría el *Discurso sobre la desigualdad de los hombres.*

[223] Gaspar Hess (1727-1800), profesor en Zurich que había visitado a Rousseau en septiembre de 1762.

[224] Salomón Gessner (1730-1788), pintor, editor y poeta de Zurich, autor de *La muerte de Abel* y de los *idilios,* que Rousseau ha leído traducidos del alemán en 1761.

[225] Se trata del proyecto de editar sus obras en Zurich.

32. (3017) Al príncipe de Wuttemberg[22]

10 de noviembre de 1763

[«Amo apasionadamente la verdad», tal es la primera frase de la primera carta dirigida a Rousseau por Louis-Eugéne-Jean-Gaspard-Melchior-Balthazar-Adam de Wuttemberg-Stuttgart; y es al «sublime y virtuoso preceptor de Emilio», a quien se dirige para pedirle que sea su guía en la educación de su pequeña hija Sofía (CC, *XVII, 273). Rousseau le contesta diciéndole que «su Alteza habrá podido ver en el libro que se digna citar que nunca he sabido cómo hay que educar a los príncipes»* (CC*, XVII, p. 286), pero no deja de aceptar la consulta.]*

<CC **XVIII 115**> Si tuviera la desgracia de haber nacido príncipe, de hallarme encadenado por las convenciones de mi Estado, las cuales me impondrían tener una casa, un modo de vivir, un séquito, criados, es decir, dueños, y

[226] Luis-Eugenio, duque de Wutteniberg (1731-1795). Este austríaco retirado en Lausana no accederá al trono ducal sino en 1793, lo que le deja una mayor libertad de la que le supone Rousseau.

sin embargo tuviera un alma bastante elevada para querer ser hombre pese a mi rango, para querer cumplir con los grandes deberes de marido, de padre, de ciudadano de la república humana, pronto sentiría las dificultades de conciliar todo esto, sobre todo la de educar a mis lujos para el estado donde les emplazó la naturaleza a despecho del que tienen entre sus iguales.

Así pues, empezaría por decirme: no hay que querer cosas contradictorias, no hay que querer ser y no ser. La dificultad que quiero vencer es inherente a la cosa. Si el estado de la cosa no puede cambiar, la dificultad tiene que subsistir. Debo sentir que no conseguiré todo cuánto quiero, mas no importa, no nos desalentamos en absoluto. De todo lo que está bien haré cuánto sea posible. Mi celo y mi virtud me responden de ello. Una parte de la sabiduría es soportar el yugo de la necesidad[227]. cuándo el sabio ha hecho esto, lo ha hecho todo. He ahí lo que yo me diría si fuera príncipe[228]. Tras ello avanzaría sin desanimarme, sin temer nada; y al margen de cuál fuera mi éxito, al haber obrado así, estaría contento de mí. No creo que estuviese equivocado de serlo.

Señor duque, debéis comenzar interiorizando que no hay más ojo paterno que el de un padre. Quisiera emplear veinte resmas de papel en repetiros estas dos líneas, pues estoy convencido de que todo depende de esto.

Al ser un príncipe, raramente podréis ser padre; tenéis otras obligaciones que cumplir y será necesario que otras gentes cumplan con las vuestras.

De ahí se deriva esta primera regla: procurad que vuestro hijo sea querido por alguien.

[227] Aparece aquí la dimensión estoica del pensamiento de Rousseau y que impregna toda su pedagogía. Al aprender a soportar la necesidad de las cosas, Emilio se prepara a afrontarla en el orden moral y en la sociedad: «Aprendí —escribe Emilio a su antiguo preceptor— que la primera sabiduría es querer lo que se es y acomodar el propio corazón a este destino. Eso es todo lo que depende de nosotros —me decíais vos: el resto es necesidad» *(Emilio y Sofia, o los solitarios; OC,* IV, 883).

[228] Cf. el célebre pasaje del *Emilio* que comienza con este condicional: «Si yo fuera rico... » *(OC,* IV, 678 y ss.).

Conviene que sea de su sexo.

La edad es muy difícil de determinar. Sin embargo, alguien joven tiene otras cuitas en la cabeza, aparte de velar <CC **XVIII 116**> día y noche a un niño. Esto supone un inconveniente inevitable y determinante.

No la escojáis joven, ni hermosa por consiguiente, pues eso sería peor todavía. Si es joven, habréis de temer a esa persona. Si es hermosa, a cualquiera que se le acerque.

Vale más que ella sea viuda que hija; pero si tiene hijos que ninguno de ellos esté a su alrededor y todos dependan de vos.

Nada de una mujer sentimental y mucho menos instruida. Que tenga bastante cultura para entenderos, mas no para sutilizar sobre vuestras instrucciones.

Es importante que no tenga demasiado buen carácter y no importa en absoluto que sea generosa. Al contrario, es preferible que sea comedida, atenta a sus intereses. Es imposible someter a un pródigo bajo ninguna regla, mientras que se retiene a los avaros por su propio defecto.

Que no sea ni tonta ni alocada: aparte de que no tenga humor, porque todas las locas lo tienen y nada es más de temer que el humor; por esa misma razón, la gente impetuosa, aunque más amable, me resulta sospechosa, a causa del arrebato, y no hay nada más temible. Como no encontraremos una mujer perfecta, no hay que exigirlo todo: aquí la dulzura es necesaria, pero, dado que la razón la otorga, puede no hallarse en el temperamento. También la prefiero uniforme y fría que acogedora y caprichosa. En todas las cosas preferid un carácter seguro a un carácter brillante. Esta última cualidad supone incluso un inconveniente para nuestro objeto: una persona hecha para estar por encima de los otros puede echarse a perder por el mérito de los que la elevan; luego exige otro tanto de todo el mundo y esto la vuelve injusta con sus inferiores.

Por lo demás, no busquéis en su espíritu ninguna clase de cultura. Si no supiera leer, tanto mejor, aprenderá con su alumno. La única cualidad que debéis buscar en ella es un recto juicio.

No hablo aquí ni de las virtudes ni de las costumbres, que se suponen, porque uno simula superficialmente; no se está tan atento en lo que atañe al resto del carácter y eso es lo que deben juzgar unos ojos avezados.

Todo esto quizá reclame más detalles, pero no es el tema que nos ocupa.

Mi primera regla, reitero, es que el niño sea caro a esta persona. ¿Cómo conseguirlo?

No conseguiréis hacer querer al niño diciéndolo que lo quiera y antes de que la costumbre haya hecho nacer el afecto: <CC XVIII 117> uno nunca quiere a otros niños que no sean los suyos.

Ella podría quererlo si quiere al padre o a la madre, pero en vuestra posición, ni se tienen amigos, y nunca, cualquiera que sea nuestro rango, se tienen amigos entre quienes dependen de nosotros.

Ahora bien, ¿el afecto que no nace del sentimiento, de dónde puede nacer sino del interés?

Aquí le toca el turno a una reflexión que las circunstancias de otros miles generaliza: las dificultades que no podáis sustraer a vuestra condición, no las eludiréis sino con el gasto.

Mas no vayáis a creer como tantos otros que el dinero hace todo por sí mismo y que en cuánto uno paga queda servido. Esto no es así.

No conozco nada tan difícil, cuándo uno es rico, que utilizar su riqueza para llegar a sus fines. El dinero es un resorte en la mecánica moral, pero siempre rechaza la mano que lo acciona.

Hagamos algunas observaciones necesarias para nuestro tema.

Queremos que el niño sea caro a su aya. Para ello hace falta que la suerte del aya esté ligada a la del niño. No hace falta que ella dependa únicamente de sus cuidados, tanto porque nunca se quiere a la gente a quien se sirve, como porque los cuidados pagados no son sino aparentes: se descuidan los cuidados reales y ésos son los que buscamos aquí.

Así pues, es preciso que ella dependa no de sus cuidados, sino de su éxito, y que su fortuna esté vinculada al efecto de la educación que haya impartido. Sólo entonces se verá en su alumno y le cobrará apego necesariamente;

no le prestará un servicio de cara a la galería, sino uno real; o más bien al servirle ella se servirá a sí misma, ella no trabajara sino para sí.

Pero, ¿quién será juez de este éxito? La fe de un padre ecuánime y cuya probidad esté bien establecida debe bastar: la probidad es un instrumento seguro en los negocios, siempre que se alíe con el discernimiento.

El padre puede morir. El juicio de las mujeres no es reconocido como bastante seguro y el amor materno es ciego. Si la madre fuese designada juez en lugar del padre, o bien el aya no las tendría todas consigo, o bien se ocuparía más de complacer a la madre que de educar bien al niño.

No me extenderé sobre la elección de los jueces de la educación. Para ello sería preciso conocimientos particulares relativos a las <CC XVIII 118> personas. Lo que importa esencialmente es que el aya tenga plena confianza en la integridad de los jueces, que esté persuadida de que ellos juzgaran con ecuánimidad, que no la privaran del premio de sus cuidados si realmente ha tenido éxito y no se lo adjudicarán en caso contrario; porque ella nunca debe olvidar que este premio no le será adjudicado por sus desvelos, sino por su éxito.

Bien sé que, como quiera que ella haya cumplido con su deber, no le faltará la recompensa. No estoy lo bastante loco, yo que conozco a los hombres, como para imaginar que estos jueces, al margen de quienes fueren, vayan a declarar solemnemente que una joven princesa de quince o veinte años ha sido mal educada. Pero esta reflexión que yo hago aquí, no la hará el aya; si la hiciera, no confiaría tanto en ella como para descuidar aquellos deberes de los cuales depende su suerte, su fortuna, su existencia. Y lo que importa aquí no es que la recompensa esté bien administrada, sino que produzca los cuidados necesarios para obtenerla.

Al igual que la razón desnuda tiene poca fuerza, tampoco el interés por sí solo tiene tanto como se suele creer. Sólo la imaginación es activa. Lo que nos proponemos conferir a nuestra aya es una pasión y las pasiones no se ven excitadas sino por la imaginación. Una recompensa monetaria es muy poderosa, pero la mitad de su fuerza se pierde en la lejanía del provenir. Si

se compara con sangre fría el intervalo y el dinero, se compensa el riesgo con la fortuna y el corazón queda tibio.

Extended, por decirlo así, el porvenir bajo los sentidos para darle más prestancia; presentadselo bajo aspectos que le sean próximos, que halaguen la esperanza y seduzcan al espíritu. Uno se perdería en la multitud de suposiciones que sena necesario recorrer, según el tiempo, los lugares, los caracteres. Un ejemplo es un caso del que se puede extraer la deducción para otros cien mil.

¿Tengo ante mí a un carácter apacible, amante de la independencia y el reposo? Me llevo a esta persona a pasear por el campo: ella ve en una hermosa ubicación una casita bien ornamentada, un corral, un bonito jardín, tierras para el mantenimiento del dueño, todos los encantos que pueden hacerle amar la estancia. Veo a mi aya encantada; siempre se toma por la codicia lo que conviene a nuestra dicha. En el apogeo de su entusiasmo, la llevo a un aparte; le digo: «educad a mi hija según mi fantasía y todo cuánto veis es para vos». Y, para que no tome esto por una palabra vana, le paso el acta. Al desempeñar sus funciones no le asolará el hastío, sobre el que su imaginación aplicará a modo de cataplasma esta casita.

Esto no es más que un ejemplo. <CC XVIII119>

Si el transcurso del tiempo agota y fatiga la imaginación, cabe repartir ese lapso y la recompensa en diversos tramos e incluso entre varias personas. No veo dificultad ni inconveniente algunos en ellos. Si en seis años mi hijo es así, vos tendréis esto. Expirado el plazo, si la condición ha sido cumplida, se mantiene la palabra y uno es libre de cambiar.

Muchas otras ventajas se derivaran del expediente que os propongo, mas no debo ni puedo decirlo todo. El niño querrá a su aya sobre todo si ella se muestra inicialmente severa y el niño todavía no está echado a perder. El efecto del hábito es natural y seguro; nunca ha fallado sino por culpa de los guías. Por otra parte, la justicia tiene su medida y su regla exacta, mientras que la complacencia siempre vuelve a los niños exigentes y descontentos. El niño que quiere a su aya sabe que la suerte de esta aya estriba en el éxito de

sus cuidados: juzgad lo que el niño hará a medida que su inteligencia y su corazón se vayan formando.

Alcanzada cierta edad la jovencita es caprichosa o traviesa. Imaginemos un momento crítico importante en el que ella no quiere entender nada; este momento se dará raramente. En ese enojoso momento el aya se queda sin recursos; entonces ella se enternece al mirar a la pequeña y le dice: «¡Con lo que haces me hurtas el paz de mi vejez!».

Como imagino que la hija de tal padre no será un monstruo, el efecto de estas palabras es seguro. Pero no cabe que sean pronunciadas dos veces.

Se puede hacer de tal modo que la pequeña se lo diga a toda hora, y he ahí de donde nacen mil bienes a la vez. Como quiera que sea, ¿acaso creéis que una mujer que pueda hablar así a su pupila no le cobrará afecto? Uno toma afecto a las gentes sobre cuya cabeza ha puesto fondos; es el movimiento de la naturaleza, y un movimiento no menos natural es el de apegarse a su propia obra, sobre todo cuándo uno espera de ella su felicidad. Así se ha consumado nuestro primer precepto.

Segunda regla. Es preciso que el aya tenga su conducta bien trazada y una plena confianza en el éxito.

Las instrucciones que deben dársele por escrito son una pieza muy importante. Es preciso que el aya las estudie sin cesar, hasta aprendérselas de memoria y mejor que un embajador se sabe las suyas. Pero lo que es más importante todavía es que se halle convencida de que no hay otro camino para llegar a la meta que se le marca y, por consiguiente, a la suya. <CC XVIII 120>

Para esto no hace falta comenzar por darle tales instrucciones escritas. Primero hay que decirle lo que vos queréis hacer, mostrarle el estado del cuerpo y del alma al que vos pretendéis que lleve a vuestro hijo. Cualquier disputa u objeción a este respecto es inútil; no tenéis otra razón que darle sino vuestra voluntad; pero hay que probarla que la cosa es factible y que sólo lo es por los medios que vos proponéis; sobre esto cabe discutir con ella, decirle vuestras razones clara y detenidamente, con términos a su alcance;

hay que escuchar sus respuestas, sus sentimientos, sus objeciones, discutirlas de consuno, no tanto a causa de las razones mismas, que probablemente serán superficiales, sino para aprovechar la ocasión de leer en su espíritu, para convencerla mejor de que los medios indicados por vos son los únicos apropiados para tener éxito. Hay que asegurarse que quede convencida, no en las palabras, sino interiormente; sólo entonces hay que darle las instrucciones escritas, leerla con ella, examinarlas, aclararlas, acaso corregirlas y asegurarse que las entienda perfectamente.

Con frecuencia durante la educación sobrevendrán circunstancias imprevistas: a menudo las cosas prescritas no funcionarán como se había creído; los elementos necesarios para resolver los problemas morales son muy numerosos y la omisión de uno solo torna falsa la solución. Esto exigirá conversaciones frecuentes, discusiones, explicaciones a las que no hay que negarse nunca y que incluso deben resultar agradables para el aya por el placer con que uno se prestará a ellas. También es un buen medio para estudiarla a ella.

Estos detalles me parecen más propios de la madre.

Es preciso que ella conozca las instrucciones tan bien como el aya. Pero es preciso que las conozca de otra manera. El aya las sabrá por las reglas; la madre por los principios. Y esto por dos razones: la primera, al no haber recibido una educación más esmerada y teniendo un espíritu más experimentado, debe ser proclive a generalizar sus ideas y ver todas las relaciones. La segunda, al tomar un interés más vivo en el éxito, debe ocuparse más de los medios que lo propicien.

Tercera regla. El aya debe tener un poder absoluto sobre el niño.

Esta regla bien entendida se reduce a la de que sólo las instrucciones deben guiarlo todo; que cada cual se ajuste escrupulosamente a esas instrucciones significa que todo el mundo actuará de consuno, salvo lo que pueda verse ignorado por unos u otros. <CC XVIII 121 >

No he perdido de vista mi objeto, pero me he visto obligado a dar un largo rodeo. La dificultad se ha salvado en gran parte; porque nuestro

alumno apenas tendrá que temer nada de los criados, cuándo su segunda madre tenga tanto interés por vigilarla. Hablemos ahora de éstos.

En una casa hay numerosos medios generales para hacerlo todo y sin los cuales no se llega jamás a nada.

Primero las costumbres, la imponente imagen de la virtud, ante la cual se doblega el propio vicio, luego el orden, a continuación la vigilancia de los dueños, en fin el interés, el último de todos; yo añadiría la vanidad, pero el estado servil está demasiado cerca de la miseria y la vanidad sólo cobra fuerza sobres las gentes que tienen pan.

Para no repetirme aquí, permitidme, señor duque, que os remita a la décima carta de la cuarta parte de la *Eloísa*, donde encontraréis un elenco de máximas que me parecen fundamentales para dar en una casa, pequeña o grande, algún recurso a la autoridad. Por lo demás, convengo en la dificultad de ejecutarlas, porque de todas las clases de hombre imaginables la de los lacayos deja pocos asideros para llevarlos donde uno quiere. Mas todos los razonamientos del mundo no harán que una cosa no sea que lo que es, que se dé lo que no hay, que los lacayos dejen de ser tales.

El séquito de un gran señor es susceptible de ser mayor o menor sin dejar de ser conveniente. Parto de ahí para establecer mi primera máxima:

1. Reducid vuestra casa al menor número de personas que sea posible: tendréis menos enemigos y os veréis mejor servido. Si en vuestra casa hay un solo hombre que no sea necesario, éste no hará sino mal, estad seguro.

2. Elegid a los que conservaréis y preferid con mucho un servicio exacto a otro grato. Sobre todo que no sea despilfarrador.

3. Llamadles al orden en todo, incluido el trabajo, cuándo lo que hicieran no fuese bueno para nada.

4. Haced que tengan un gran interés en quedarse largo tiempo a vuestro servicio, que cobren apego a medida que se queden y que teman más irse cuánto más tiempo lleven con vos. La razón y los medios de esto se encuentran en el libro mencionado. <CC XVIII 122>

Éstos son los elementos que supongo, ya que, aun cuándo exijan cierto esfuerzo, en definitiva dependen de vos.

Supuesto esto. Algún tiempo antes de hablarles, mantendréis algunas conversaciones en la mesa sobre la educación de vuestro hijo, sobre lo que os proponéis hacer, sobre las dificultades a vencer y sobre la firme resolución de no escatimar esfuerzo alguno para conseguir vuestro propósito. Probablemente vuestras gentes no dejen de criticar entre ellos la manera extraordinaria de educar al niño; la encontrarán extravagante; hay que justificarla, pero llanamente y con pocas palabras. Por lo demás, hay que mostrar vuestro objeto mucho más desde la perspectiva moral y piadosa que del lado filosófico. La señora princesa, limitándose a consultar su corazón, puede aportar palabras encantadoras. El señor Tissot[229] puede añadir algunas reflexiones dignas de él.

Se está tan poco acostumbrado a ver a los grandes tener entrañas, amar la virtud, ocuparse de sus hijos, que estas conversaciones breves y bien llevadas no pueden dejar de producir un gran efecto. Pero sobre todo, ni sombra de afectación o languidez. La servidumbre tiene el oído muy agudo: todo estaría perdido si sospecharan que hay en todo esto nada concertado. En efecto nada debe serlo. Buen padre, buena madre, dejad hablar a vuestros corazones con sencillez. Encontrarán cosas conmovedoras de suyo. Veo desde aquí a vuestros criados detrás de vuestras sillas edificados, enternecidos, llenos de admiración y respeto, prosternarse ante su señor en el fondo de su corazón. Estas son las disposiciones que hay que hacer brotar y hay que aprovechar para las reglas que vamos a prescribirles.

Estas reglas son de dos clases, conforme al juicio que vos mismo tengáis del estado de vuestra casa y de las costumbres de vuestras gentes.

Si creéis poder tener en ellos una confianza razonable y motivada sobre su interés, no se tratará sino de un enunciado claro y breve sobre la manera

[229] Samuel Tissot (1728-1898). Médico célebre, amigo del duque de Wuttemberg. Autor de *El onanismo* y del *Aviso a las gentes de letras sobre su salud.* Era una admirador de Rousseau y éste le correspondía con su estima.

en que deben conducirse cuántas veces se les acerque vuestro hijo, para no contrariar su educación.

Si, pese a todas vuestras precauciones, creéis vuestro deber desconfiar de lo que podrán decir o hacer en su presencia, la regla entonces será más simple y se reducirá a no acercarse jamás, bajo ningún pretexto.

Una vez elegida cualquiera de estas dos opciones, es preciso que no tenga excepción alguna y sea la misma para todos vuestros criados, excepto los que destinéis especialmente al servicio del niño, y que no <CC XVIII 123> puede ser demasiado poco numeroso ni ser elegido con excesiva escrupulosidad.

Un buen día reuniréis a todo vuestro servicio doméstico y le diréis que creéis vuestro deber como buen padre dedicar todos vuestros cuidados a la educación del hijo que Dios os ha dado: su madre y yo sabemos lo que perjudicó a la nuestra. Queremos preservarle de ello. Y si Dios bendice nuestros esfuerzos nos empeñaremos en no poner en su haber los vicios o defectos que nuestro hijo podría contraer. Por ello tenemos que adoptar grandes precauciones: he aquí las que os atañen y a las que espero os prestaréis como gente honesta, cuyo primer deber es ayudar a cumplir los de sus señores.

Tras enunciar la regla cuya observación prescribiréis, añadiréis que quienes sean pulcros en seguirla puede contar con vuestra benevolencia e incluso vuestros favores. Pero al mismo tiempo os advierto —proseguiréis en voz más alta— que quien falte a ella una sola vez será perseguido y perderá su salario. Como ésta es la condición bajo la cual os guardo y os prevengo a todos, quienes no quieran dar su asentimiento, pueden irse.

Reglas tan poco fastidiosas no harán irse a los que se hubieran ido sin ellas; con ello no perdéis nada y ganáis mucho. Quizá en un comienzo alguno poco espabilado sea la víctima y es preciso que la sea. Si no se le trata como a un tunante (aunque se trate del mayordomo), todo estará perdido. Pero si ven una vez que todo va de verás y que se les vigila, se necesitará vigilarlos poco.

Mil pequeños medios relativos nacen de éstos, pero no hay que decirlo todo, y esta memoria ya es demasiado larga. Sólo añadiré un aviso muy importante y apropiado para atajar el mal que no se haya podido prever. Es examinar siempre al niño con el mayor cuidado, siguiendo atentamente el progreso de su corazón y de su cuerpo. Si en torno suyo se hace algo contra la regla, la impresión quedará grabada en el propio niño. En cuánto veáis un nuevo signo, buscad cuidadosamente la causa y la encontraréis infaliblemente. A cierta edad siempre hay remedio para el mal que no se ha podido prevenir, siempre que se sepa reconocerlo y se tome un tiempo para curarlo.

Todos estos expedientes no son fáciles y no respondo en absoluto de su éxito. Sin embargo, creo que cabe depositar en ellos una <CC XVIII 124> confianza razonable y no veo nada equivalente de lo que yo pueda decir otro tanto.

En una ruta completamente novedosa no hay que buscar caminos trillados, y nunca una empresa extraordinaria y difícil se ejecutó con medios fáciles y comunes.

Por otro lado, todo esto pueden ser los delirios de una mente febril. La comparación de lo que es con que debe ser me ha imbuido de un espíritu novelesco y me ha llevado siempre muy lejos de lo que se hace. Pero, ordenad, señor duque, yo obedezco. He aquí mis ideas, tal como me pedíais. Me engañaría si os diera la razón de otros por las locuras que son mías. Al hacerlas pasar bajo los ojos de un juez tan bueno, no temo por el mal que puedan causar.

J. -J. Rousseau

33. (3166) Al señor abad de Carondelet[230]

En Moitiers, 4 de marzo de 1764

Tras recibir una carta de alguien que sueña con dejarlo todo para imitarle, Rousseau pone todo su empeño en recordar a su interlocutor sus deberes, pero también se propone aliviar las cuitas metafísicas que atormentan a su corresponsal con los principios expresados en la Profesión de fe*. La primera carta que Carondelet escribe a Rousseau está fechada el 12. 11. 1763 y allí le decía cosas como éstas: «Yo era digno de lástima hasta encontraros; vos me habéis guiado en la soledad, habéis hablado y os he comprendido; desde entonces me abandonaron los vanos deseos y desaparecieron los errores de una imaginación fogosa, desde ese día no he podido abandonaros; me dije: escribiré a mi padre para consultarle sobre mi situación, le diré, Rousseau, enséñame a vivir»* (CC, *XVIII, p. 133). El 27 de noviembre Rousseau le aconseja permanecer en el camino que ha escogido. En una carta fechada el 6. 1. 1764, se permite ironizar sobre sus dudas acerca de su estado eclesiás-*

[230] Alejandro-Luis-Benito, abad de Carondelet. Hijo de la segunda mujer de Luis de Carondelet, barón de Noyelle (1691-1775), nacido en 1735 y que seguía vivo en 1790, ya que, tras haber sido diputado de los Estados Generales por el clero, pasó luego a ser miembro de la Asamblea Nacional.

tico, diciéndole que se trata de «un escrúpulo que no tuvieron el abad de Saint-Pierre ni Fenelon» (CC, XlX, p. 13).

Aquí Rousseau responde a una carta extremadamente larga fechada el 10. 2. 1764 (cf. CC, *XIX, pp. 123-144), donde Carondelet confiesa sus dudas en materia religiosa, imbuido como ésta por las ideas de los librepensadores del momento. Su preocupación fundamental sería si es posible fundamentar una ética sin creer en Dios y piensa poder apoyarla sobre tres principios: «el conocimiento del orden», «el testimonio interior» y «el amor a uno mismo». En su réplica Rousseau margina sus críticas a la existencia de Dios y se ciñe al problema de las condiciones que posibilitan una existencia virtuosa.]*

<CC XIX 197> He recorrido la prolija carta donde me exponéis vuestros sentimientos sobre la naturaleza del alma y sobre la existencia de Dios. Aunque había decidido no volver a leer nada más sobre esas materias, he creído deberos una excepción dado el trabajo que os habéis tomado y cuyo objetivo no me ha resultado fácil discernir. Si se trata de establecer <CC XIX 198> entre nosotros una disputa, no sabría complaceros en esto, porque yo no polemizo jamás, persuadido de que cada hombre tiene su manera de razonar que le es propia en alguna cosa y que no es buena en todo para nadie salvo para él. Si se trata de curarme de los errores donde juzgáis hallarme, os agradezco vuestras buenas intenciones, mas no soy capaz de aprovecharlas, tras haber tomado partido sobre tales cosas hace mucho tiempo. Así las cosas, vuestro celo filosófico se echa a perder conmigo y no seré más vuestro prosélito que vuestro misionero. No condeno vuestra forma de pensar, pero dignaros a dejarme la mía, porque os manifiesto que no quiero cambiarla.

Todavía debo agradeceros la molestia que os tomáis en la misma carta por despojarme de la inquietud que me habían brindado las primeras sobre los principios de alta virtud que profesáis. Desde el momento en que estos

principios os parecen sólidos, el deber que se deriva de ellos debe tener para vos la misma fuerza que tendrían si la tuvieran de hecho: por ello mis dudas sobre su solidez no entrañan nada ofensivo para vos, pero os confieso que por lo que a mí atañe tales principios me parecerían frivolos; y en tanto que no admitiera otros, siento que en lo recóndito de mi corazón esos principios me encaminarían hacia las penosas virtudes que parecerían imponerme. ¡Así de cierto es que las mismas razones raramente tienen el mismo asidero sobre distintas cabezas y que nunca hace falta discutir sobre nada!

En primer lugar, el amor al orden; como este orden me es desconocido, no es un sentimiento que pueda equilibrar en mí el de mi propio interés; una consideración puramente especulativa no sabría predominar sobre las pasiones en el corazón humano; eso significaría preferir algo que me es ajeno: este sentimiento no se da en la naturaleza. El amor al orden del que formo parte, ordena todo en relación a mí y, como entonces sólo yo soy el único centro de este orden, sería absurdo y contradictorio que no me hiciera relacionar todas las cosas con mi bien particular. Ahora bien, la virtud supone un combate contra nosotros mismos[231] y la dificultad de la victoria es lo que forja el mérito. Pero si suponemos que ese combate no es necesario, entonces brillan por su ausencia toda razón y cualquier motivo. Por lo tanto, ninguna virtud es posible tan sólo por amor al orden.

El sentimiento interior es un motivo muy poderoso, sin duda. Mas las pasiones y el orgullo lo alteran y lo ahogan temprano en casi todos los corazones. De todos los sentimientos que nos da una recta conciencia, los dos más fuertes y los dos únicos fundamentos de los demás son el de la distribución de una providencia y el de la inmortalidad del alma. Si se destruyen <CC XIX 199> ambos, no veo qué pueda quedar. En cuánto el senti-

[231] En el *Emilio* se lee que «no hay felicidad sin denuedo ni virtud sin combate. I-a palabra *virtud* viene *dejuerza;* la fuerza es la base de toda virtud. La virtud sólo es propia de un hombre débil por su naturaleza y fuerte por su voluntad. ¿Quién es el hombre virtuoso? Aquel que sabe vencer sus afectos. Porque entonces sigue su razón, su conciencia, su deber» *(OC,* IV, 817).

miento interior me dijera algo, me abstendría, si tuviera la desgracia de ser escéptico, de alarmar a mi propia madre con las dudas que yo pudiera albergar.

El amor de uno mismo es el más poderoso y, a mi parecer, el único motivo que hace actuar a los hombres. Pero, ¿cómo la virtud, tomada absolutamente y como un ente metafísico, se funda sobre este amor? Esto me desborda. El crimen, decís, es contrario a quien lo comete: esto es siempre verdadero en mis principios y con frecuencia falso en los vuestros. Hay que distinguir entonces las tentaciones, las situaciones, la esperanza que uno tiene de que permanezca ignoto o sin castigo. Comúnmente el crimen tiene por motivo evitar un gran mal o adquirir un gran bien; a menudo alcanza su meta. Si este sentimiento no es natural, ¿cuál podría serlo? El crimen mañoso disfruta en esta vida de todas las ventajas de la fortuna e incluso de la gloria. Ea justicia y los escrúpulos sólo fabrican aquí abajo inocentes engañados. Si escamoteamos la justicia eterna y la prolongación de mi ser después de esta vida, no veo en la virtud sino una locura a la que se le da un hermoso nombre. Para un materialista el amor a uno mismo no es sino el amor a su cuerpo. Sin embargo, cuándo Regulo[232], para mantener su fe, marchó a morir en los tormentos de Cartago, no veo lo que pintaba en esto el amor a su cuerpo.

Una consideración adicional confirma las precedentes. Se trata de que en vuestro sistema la propia palabra de «virtud» no puede tener sentido alguno. Es un sonido que golpea el oído, y nada más. Porque, a la postre, a vuestro juicio, todo es necesario: donde todo es necesario no hay libertad en absoluto; sin libertad, no cabe moralidad en las acciones; sin moralidad en las acciones, ¿dónde está la virtud? Yo no la veo. Al hablar del sentimiento

[232] Marco Atilio Régulo, cónsul romano en los años 156 y 265 a. C. Hecho prisionero por los cartagineses le enviaron a Roma para negociar la paz bajo juramento de regresar si no la conseguía. Tras aconsejar a los romanos que continuarán la guerra, mantuvo su juramento, regreso a Cartago y eso le valió la muerte bajo unos suplicios cantados por Horacio en sus *Odas* (3, 5).

interior, debí colocar en primer lugar al del libre arbitrio, pero basta con remitir a él ahora.

Estas razones os parecerán muy débiles, no lo dudo; pero a mí me parecen fuertes, y esto basta para probaros que, si por azar yo me convirtiera en vuestro discípulo, vuestras lecciones no habrían hecho de mí sino un bribón. Mas un hombre virtuoso como vos no querría consagrar sus desvelos a poner un bribón de más en el mundo, pues creo que hay tantos como hipócritas y que no conviene multiplicarlos.

Por lo demás, debo confesar que mi moral es bastante menos sublime que la vuestra, y siento que será suficiente si <CC XIX 200 > me salva de vuestro desprecio. No puedo disentir de que vuestras imputaciones de hipocresía recaigan un poco sobre mí. Es verdad que sin compartir del todo el sentimiento de mis hermanos y sin disimular el mío ocasionalmente, me acomodo muy bien al suyo; coincido con ellos sobre los principios de nuestros deberes, no polemizo sobre el resto, que no me parece importante. Esperando que sepamos con certeza quién de nosotros tiene razón, mientras me acepten en su comunión continuaré a vivir en su seno con auténtico apego. La verdad está cubierta para nosotros de un velo, pero la paz y la unión son bienes seguros.

De todas estas reflexiones se concluye que nuestros modos de pensar son muy diferentes para que podamos entendernos y que, por consiguiente, prolongar esta comunicación entre nosotros sólo puede ser algo infecundo. El tiempo es tan breve y precisamos de él para tantas cosas que no hace falta emplearlo inútilmente. Os deseo una dicha sólida, la paz del alma que me parece que no tenéis y os saludo muy cordialmente.

J. -J. Rousseau

34. (3256) A Henriette ***[233]

Moitiers, 7 de mayo de 1764

[Rousseau responde aquí a la primera carta que le mandó (el 26. 03. 1764) esta corresponsal cuya identidad sigue siendo un misterio. Esa carta tenía un carácter autobiográfico y en ella su autora se cuestionaba el haber decidido dedicarse al estudio. Busca justificar su existencia en una sociedad donde una soltera sin fortuna «no es sino una piedra que se esconde para no molestar a los transeúntes» (CC, *XIX, p. 247).]*

<CC XX 18> No me dejo engañar, Henriette, respecto al objeto de vuestra carta, ni por el hecho de hallarse fechada en París[234]. No buscáis tanto

[233] Se ignora su identidad. En el momento de redactar las cartas que dirige a Rousseau (entre marzo de 1764 y marzo de 1765) debía superar la treintena, y de la fortuna paterna sólo le quedaba una pequeña renta que no le basta para vivir en París de una manera independiente. Para una información más detallada cabe consultar la entrada «Henriette» del *Dictiormaire efe Jean-Jacques Rousseau* (París, 1996), pp. 403 y ss.

[234] Como la desconocida confío a Daniel Malthus esta carta, para hacérsela llegar a Rousseau, éste concluyó que Henriette no le había escrito desde París y que se trata -

mi parecer sobre la decisión a tomar, cuánto mi aprobación por la que ya habéis tomado. En cada una de vuestras líneas veo estas palabras escritas con gruesos caracteres: Veamos si tenéis el descaro de condenar a no seguir pensando ni leyendo a alguien que piensa y escribe así. Seguramente esta interpretación no es un reproche y sólo puedo agradeceros el contarme entre aquellos cuyos juicios os importan. Pero, al halagarme, no creo que me exijáis que <CC XX 19> os halague, y ocultaros mi sentimiento, cuándo se trata de la felicidad de vuestra vida, sería responder mal al honor que me habéis hecho.

Comencemos por descartar las liberaciones inútiles. No se trata de relegaros a coser y bordar. Henriette, uno no se quita su cabeza como si fuera un gorro, y no cabe retornar a la simplicidad de la infancia; el ingenio llevado a la efervescencia mantiene ya ésta para siempre, y quien ha pensado pensará toda su vida. Tal es la mayor desgracia del estado de reflexión: cuánto más se sienten los males, tanto más se los aumenta; y todos nuestros esfuerzos para evadirnos sólo consiguen empantanarnos todavía más.

No hablemos, pues, de cambiar de estado, sino del partido que podéis sacarle al vuestro. Este estado es desdichado, debe serlo siempre. Vuestros males son grandes y no tienen remedio; los sentís, os lamentáis por ello y, para hacerlos soportables, buscáis al menos un paliativo. ¿No es el objetivo que os proponéis con vuestros planes de estudio y vuestras ocupaciones?

Vuestros medios pueden ser buenos en otra vida, pero vuestra meta es la que os engaña, porque, al no ver la verdadera fuente de vuestros males, buscáis alivio en la causa que los hace nacer. Los buscáis en vuestra situa-

ría de una persona conocida por él. Seguramente pensó en Suzannne Curchod, cuya historia guardaba cierta similitud con la de «Henriette». Es muy posible que esta falsa hipótesis avivará el interés de Rousseau por su corresponsal. El futuro deparó una gran decepción a Henriette, cuándo en 1770, al saber que Rousseau estaba de nuevo en París, quiso visitarlo; pero en ese intervalo él la había olvidado por completo y se negó a recibirla.

ción, cuándo son obra vuestra[235]. Cuántas personas de mérito nacidas en el bienestar, y caídas en la indigencia, lo han soportado con menos éxito y dicha que vos, sin tener esos sueños tristes y crueles cuyo espanto describís con tanta energía[236]. ¿Por qué? Seguramente, diréis vos, porque no tienen una alma sensible. No he visto a nadie en mi vida que no diga otro tanto. Mas, ¿qué es a la postre esa sensibilidad tan ensalzada? ¿Queréis saberlo, Henriette? Se trata, en el fondo, de un amor propio que se compara[237]. He puesto el dedo en la sede del mal.

Todas vuestra miserias vienen y vendrán de vuestro alarde. A través de esta manera de buscar la felicidad es imposible que se la encuentre. Nunca se consigue en la opinión de los demás el puesto que uno pretende. Si nos lo

[235] «Es el abuso de nuestras facultades lo que nos vuelve desdichados y malvados. Nuestras pesadumbres, nuestras cuitas, nuestras penas, nos vienen de nosotros. El mal moral es incuestionablemente obra nuestra. Si nos contentásemos con ser lo que somos, no tendríamos que deplorar nuestra suerte; mas, para buscar un bienestar imaginario, nos procuramos mil males reales» *(Emilio, OC,* IV, p. 587).

[236] En su carta Henriette había escrito b siguiente: «Desde hace mucho tiempo me es desconocida la dicha de despertar con esa dulce tranquilidad que da el estar satisfecho y la perspectiva de una jornada apacible y grata que se abre ante uno. El momento del despertar es el más espantoso de mi existencia; experimento una viva congoja en mi corazón que me arranca del sueño, que es la penetrante punzada del dolor que destruye el embotamiento de mis sentidos y se ve rematado por el pavor del sueño. Asaltada de día por sentimientos tan penosos, me encuentro aislada en toda la naturaleza, mil ideas tristes y confusas se acumulan, forman una espesa nube que parece envolverme, intento alejarla, me debato, miro alrededor, considero cuánto me rodea y no encuentro nada que me consuele: invoco la razón, la veo, la oigo, pero nada me habla al corazón; y la pena de no poder prolongar el sueño lo que dure mi triste existencia se añade todavía a mis males. ¡Qué trabajoso resulta acabar con más serenidad los días comenzados en semejante penumbra! (cf. *CC, XDí, p.* 245).

[237] Según Rousseau, el hombre natural que vive disperso no tiene relaciones conscientes con el otro; sólo con la constitución de grupos humanos se produce el fenómeno de estar pendiente del otro, dándose lugar al nacimiento del amor propio: «cada cual comienza a mirar a los demás y a querer ser mirado él mismo, y la estima pública tuvo un precio; uno se acostumbra a hacer comparaciones, se adquieren insensiblemente ideas de mérito y belleza que producen sentimientos de preferencia» (cf. *IIDiscurso, OC,* III, p. 169).

acuerdan en ciertos aspectos, nos lo niegan en mil otros, y una sola exclusión atormenta más de lo que halagan cien preferencias. Todavía es peor en una mujer que, al querer hacerse hombre, pone primero a todo su sexo contra ella y no es acogida por el nuestro[238], de suerte que su orgullo suele verse tan mortificado por los honores que se le rinden como por los que se le deniega. Ella nunca tiene exactamente lo que quiere, porque quiere cosas contradictorias y, al usurpar los derechos de un sexo sin querer renunciar a los del otro, no posee ninguno plenamente. <CC XX 20>

Pero la gran desgracia de una mujer que alardea es no atraer, no ver gentes que hacen como ella, así como descartar el mérito sólido y modesto, que no alardea en absoluto, y que no corre hacia donde se congrega la multitud. Nadie juzga tan mal y tan falsamente a los hombres como las gentes con pretensiones, puesto que no juzgar sino a partir de sí mismo y de lo que se les parece, y ciertamente esto no equivale a ver al género humano por su lado bueno. Vos estáis descontenta de todos vuestros círculos sociales: lo creo; aquellos en los que habéis vivido eran los menos apropiados para volveros feliz; no encontrasteis en ellos a nadie en quien pudierais depositar esa confianza qua alivia. ¿Cómo lo hubierais entre gentes completamente ocupadas con ellos mismos, a quién pediríais un primer puesto en su corazón, cuándo ni siquiera tienen un segundo puesto que ofrecer? Vos queríais brillar, sobresalir y ser amada: son cosas incompatibles. Hay que optar. No hay amistad sin igualdad, y nunca se da una igualdad reconocida entre gentes con pretensiones. No basta tener necesidad de un amigo para encontrarlo, hay que tener con qué alimentar las necesidades del otro y vos habéis olvidado esto.

EJI camino por el que habéis adquirido conocimientos no justifica ni el objeto ni el uso de los mismos. Habéis querido parecer filósofa; eso equivalía a renunciar al ser; era preferible tener el aspecto de una chica que aguarda un marido, que el de un sabio que aguarda el incienso. Lejos de hallar la fe-

[238] Cf. *Emilio*, *OC*, IV, pp. 701-702 y 736-737.

licidad en el efecto de los cuidados que no habéis prodigado sino a la apariencia, no habéis hallado más que bienes aparentes y males verdaderos. El estado de reflexión al que os habéis entregado os ha hecho examinar retrospectivamente y dolorosamente vuestra conducta una y otra vez; sin embargo, queréis desterrar estas ideas mediante el mismo tipo de ocupación que os las da.

Veis el error del camino que habéis tomado y, creyendo cambiaros por vuestro proyecto, os encamináis hacia la misma meta dando un rodeo. No es por vos por lo que queréis retornar al estudio, sino por los otros. Queréis hacer <CC XX 21 > acopio de conocimientos para suplir en otra edad a la figura: queréis suplantar con el imperio del saber al de los encantos.

Vos no queréis convertiros en la servicial acompañante de otra mujer, pero os gustaría tener las vuestras. Queréis tener amigos, es decir, una corte: porque los amigos de una dama joven o vieja son siempre cortesanos; la sirven o la abandonan, y vos tomáis de lejos medidas para retenerlos, a fin de ser siempre el centro de una esfera, pequeña o grande. Creo que sin esto el acopio que queréis hacer sería la cosa más inútil para el objetivo que creéis proponeros buenamente. Decís que queréis poneros en situación de entender a los demás. ¿Necesitáis una nueva adquisición para esto? Desconozco qué opinión tenéis de vuestra inteligencia actual, pero permitiros dudar que tengáis por amigos a Edipo[239]; me cuesta creer que tengáis curiosidad por entender a la gente que no podáis entender hoy. ¿Para qué tantos esfuerzos por obtener algo que ya tenéis? No, Henriette, no es esto; pero, cuándo seáis una sibila, querréis pronunciar oráculos; vuestro proyecto no es tanto escuchar a los otros como tener vuestro auditorio. So pretexto de trabajar por la independencia, seguís trabajando por la dominación. Así es cómo, lejos de aligerar el peso de la opinión que os vuelve desdichada, queréis agravar el yugo. Este no es el medio de procuraros sueños más serenos.

[239] Edipo liberó Tebas al resolver el enigma de la Esfinge y encarna por ello la sagacidad humana.

Creéis que el único consuelo para el penoso sentimiento que os atormenta es alejaros de vos. Yo, por el contrario, creo que consiste más bien en acercaros.

Toda vuestra carta está colmada de pruebas relativas a que hasta ahora la única meta de vuestra conducta ha sido el colocaros favorablemente bajos los ojos de otro. ¿Cómo es posible que, habiendo triunfado entre el público más que nadie y reportaros esto tan escasa satisfacción interior, no haya sentido que no era ésa la dicha que os hacía falta y era tiempo de cambiar de plan? *FÁ* vuestro puede ser bueno para la gloria, pero es malo para la felicidad. No hay que intentar alejarse de uno, porque esto no es posible y todo nos lleva hacia nosotros a pesar de lo que tengamos. Reconocéis haber pasado horas muy gratas al escribirme y hablarme de vos. Es sorprendente que esta experiencia no os ponga sobre la pista y no os enseñe por qué vía debéis buscar, si no la dicha, al menos la paz.

Sin embargo, aun cuándo mis ideas al respecto difieren sobremanera de las vuestras, coincidimos un poco en lo que debéis hacer. El estudio es desde ahora para vos la lanza de Aquiles, que debe curar la herida que ha hecho[240]. Pero vos no queréis sino anular el dolor y yo querríamos erradicar la causa del mal. Vos queréis distraeros de vos misma mediante la filosofía; yo querría que la filosofía os desligara de todo y os devolviese a vos misma. Estad seguras de que sólo estaréis contenta de los otros cuándo ellos dejen de haceros falta y que la sociedad sólo puede tronarse agradable al dejar de seros necesaria. No teniendo nunca queja de aquellos <CC XX 22> a quienes no exigiréis nada, serán entonces ellos quienes necesiten de vos; al sentir que vos os bastáis a vos misma, os agradecerán el mérito de que gustéis tratarlos. Ellos no creerán dispensaros una gracia, sino que la reciben. Los beneplácitos de la vida os buscarán por el sólo hecho de que vos no los

[240] Telefo, rey de Misia, fue herido por Aquiles en su ruta hacia Troya. Como su herida no se curaba, consultó al oráculo de Delfos, cuyo dictamen fue que sería sanado por quien le había herido y, en efecto, sólo se curó cuándo Aquiles aplicó a la herida el hierro herrumbroso de su lanza.

buscáis; y es entonces cuándo, al estar contenta de vos sin poder estar descontenta de los otros, tendréis un sueño apacible y un delicioso despertar.

Es cierto que los estudios hechos con miras tan contrarias no deben parecerse mucho, y hay una gran diferencia entre la cultura que adorna el espíritu y aquella que alimenta el alma. Si tenéis el valor de catar un proyecto cuya ejecución os resultará penosa al principio, habría que cambiar mucho vuestras direcciones. Esto exigiría pensarlo bien antes de ponerse manos a la obra. Yo estoy enfermo, ocupado, abatido, tengo el ingenio lento; requiero esfuerzos penosos para salir del círculo de ideas que me son familiares, y nada está más alejado de vuestra situación. No es justo que me fatigue para nada; porque dudo mucho que vos queráis empeñaros en reestructurar, por decirlo así, toda vuestra constitución moral. Tenéis demasiado de filósofa para no ver con espanto esta empresa. Yo desesperaría de vos, si os pusierais a ello fácilmente. No vayamos más lejos por ahora. Basta con que vuestra principal cuestión haya quedado resuelta: seguid la carrera de las letras; no os queda otra cosa que elegir.

Estas líneas que os escribo a la carrera, distraído y sufriente, puede que no digan nada de lo que hace falta decir: pero los errores que puedan deberse a mi precipitación no son irreparables. Lo que se imponía, ante todo, era haceros sentir cuánto me interesáis y no creo que lo dudéis al recibir estar carta. No os veía hasta aquí sino como una hermosa pensadora que, si hubiera recibido un carácter de la naturaleza, habría puesto cuidado en ahogarlo, en anularlo bajo el exterior, como una de esas obras maestras hechas en bronce, que se admira por fuera y cuyo interior está vacío. Sin embargo, si todavía sabéis llorar por vuestro estado, no está todo perdido; mientras que al corazón le quede un poco de tejido, no hay que desesperar de nada.

35. (3418) Al señor Seguier de Saint-Brisson[241]

Moitiers, 22 de julio de 1764

[Este joven corresponsal de Rousseau, tras haberse tonsurado en 1751, abandonó su carrera eclesiástica por la espada en 1757. cuándo en 1761 visitó a Rousseau, éste le leyó parte de la Profesión de fe del vicario saboyano *y eso le hizo escribir un manuscrito titulado* Idilios franceses, *que Rousseau le disuadiría de publicar con sus críticas. Luego quiso hacerse carpintero, siguiendo los pasos de* Emilio, *y desligarse de una madre excesivamente devota. El 28 de junio de 1764 escribe a Rousseau diciéndole: «Recurro a vos porque mi alma sufre y no conozco a nadie más que pueda curarla y consolarla»* (CC, *XX, p. 224); en ella le participa sus planes de abandonar su regimiento, al que ya ha presentado su dimisión, e instalarse como labriego cerca de Rousseau, quien le responderá desaprobando sus proyectos y aconsejándole que reflexione antes de actuar, instándole sobre todo a que se reconcilie con su madre.]*

[241] Sidonie-Carlos-Francisco Séguier, marqués de Saint-Brisson (1738-1773) y capitán en el regimiento de Limousm. Este joven con veleidades literarias le mandó a Rousseau algunos manuscritos y llegó a publicar en 1764 *Arístides, o los encantos de la honestidad* y en 1769 un *Tratado de los deredios del genio.* Cf. *Confesiones OC,* I, pp. 613-615.

<CC XX 314> Temo, señor, que vayáis un poco rápido en lo tocante a vuestros proyectos y haría falta que, cuándo nada os presione, aportéis la madurez de las deliberaciones a la importancia de las resoluciones. ¿Por qué abandonar con tanta brusquedad el estado que habíais abrazado, cuándo podéis tomaros tiempo para tomar otro, si es que cabe llamar estado al género de vida que habíais escogido y del seguramente no tardaríais mucho en cansaros? ¿Qué arriesgáis con imprimir una menor impetuosidad a vuestros pasos y sacar partido de esa demora, para reafirmaros en vuestras resoluciones mediante un estudio más detenido de vos mismo? Heos ahí solo en la tierra, a la edad en (jue el hombre debe atender a todo; os compadezco, y por eso no puedo aprobar que hayáis querido aislaros en el momento menos conveniente para vos. Si creéis haber seguido mis principios, os equivocáis: habéis seguido la impetuosidad propia de vuestra edad; un paso de tal calado merecía verse bien pensado antes de llegar a ejecutarlo. Es una <CC XX 315> cosa hecha, lo sé: sólo quiero haceros ver que la manera de perseverar en ella o de volver a reconsiderarlo exige un examen más atento del que le habéis dedicado.

Lo peor es que el efecto natural de esta conducta ha sido revolveros contra vuestra señora madre. Veo sin que vos me lo mostréis el hilo de todo esto; y, aun cuándo sólo hubiera lo que vos me decís, ¿de qué sirve alarmar la tranquila conciencia de una madre mostrándole sin necesidad sentimientos diferentes a los suyos? Hay que guardar esos sentimientos en vuestro fuero interno como regla de vuestra conducta, y su primer efecto debía consistir en armaros de paciencia frente a los enredos de vuestros sacerdotes y no trocar esos enredos en persecuciones, queriendo sacudir el yugo de la religión en que habéis nacido[242]. Coincido tan poco con vos en este artículo

[242] «Veo a todas las religiones particulares como otras tantas instituciones saludables que prescriben en cada país una manera uniforme de honrar a Dios mediante un culto público, y que todas ellas pueden tener sus razones en el clima, en el gobierno, en el genio del pueblo o en alguna otra causa local que la vuelve preferible a otra según los tiempos y los lugares. Las creo todas buenas cuándo se sirve a Dios convenientemente: el culto esencial es el del corazón» *(Profisión de fe, OC,* IV, p. 627).

que, aun cuándo el clero protestante me haga una guerra abierta y yo esté alejado de pensar como él sobre todos los puntos, no dejaré de hallarme menos sinceramente unido a la comunión de nuestra Iglesia, bien resuelto a vivir y morir en su seno, si depende de mí. Porque es muy consolador para un creyente afligido permanecer en comunidad de culto con sus hermanos y servir a Dios conjuntamente con ellos. Os diré más, os declaro que si hubiese nacido católico, seguiría siendo católico, sabiendo bien que vuestra Iglesia pone un freno muy saludable a los extravíos de la razón humana, que no encuentra fondo ni ribera cuándo pretende sondear el abismo de las cosas, y estoy tan convencido de la utilidad de este freno que me he impuesto a mí mismo uno similar, prescribiéndome, para el resto de mi vida reglas de fe de las que ya no me permito salir. También os juro que sólo estoy tranquilo después de ese tiempo, convencido de que sin esta precaución no lo hubiera estado en mi vida [4J]. Os hablo, señor, con efusión de corazón, y como un padre hablaría a su hijo. Vuestra desavenencia con vuestra madre me desazona. Yo tenía en mis desgracias el consuelo de creer que mis escritos sólo podían hacer el bien; ¿queréis hurtarme ese consuelo? Sé que si hacen el mal se debe a que no son entendidos; Pero siempre tendré el pesar de no haber podido hacerme entender. Querido St-Brisson, un hijo en desacuerdo con su madre siempre tiene la culpa: de todos los sentimientos naturales el menos alterado entre nosotros es el afecto materno. El derecho de las madres es el más sagrado que yo conozca; en ningún caso puede violárselo sin cometer un crimen[244]. Reconciliaros con ella a cualquier precio, tranquiliza-

[243] «El resultado de mis penosas indagaciones fue más o menos el consignado en la *Profesión de fe del vicario saboyana.* Desde entonces quedé tranquilo en los principios que había adoptado tras una meditación tan larga y reflexiva» *(Confesiones, OC,* IV, pp. 1017-1018).

[244] «Hay ocasiones en que un hijo que falta el respeto a su padre puede verse excusado; pero si en alguna ocasión, sea cual fuere, un niño fuera lo bastante desnaturalizado para faltárselo a su madre, a la que lo ha llevado en su seno, que le ha amamantado con su leche, que durante años se ha olvidado de ella misma para no ocuparse sino de él, se debería ahogar a ese miserable como a un monstruo indigno de ver el día» *(Emilio, OC,* IV, p. 246 nota).

día; estad seguro de que su corazón se os volverá a abrir, si el vuestro os lleva hacia ella. ¿Acaso no podríais sin falsedad hacerle el <CC XX 316> sacrificio de algunas opiniones inútiles, o al menos de disimularlas? Vos nunca seréis llamado a perseguir a nadie; ¿qué os importa el resto? No hay dos morales. La del cristianismo y la del filósofo son la misma: una y otra os imponen aquí el mismo deber: vos podéis cumplirlo, os lo debéis, la razón, el honor, vuestro interés, todo lo quiere, y yo lo exijo para responder a los sentimientos con que me honráis. Si lo hacéis, contad con mi amistad, con toda mi estima, con mis solicitudes, si alguna vez os sirven de algo. Si no lo hacéis, no tenéis más que una mala cabeza; o lo que es peor, vuestro corazón os conduce mal, y yo no quiero conservar lazos sino con las gentes cuya cabeza y cuyo corazón estén sanos.

J. -J. Rousseau

36. (3621)A Henriette***

Moitiers, 4 de noviembre de 1764

[Rousseau responde aquí a una carta fechada el 10 de septiembre, donde Henriette le agradecía su anterior contestación y le preguntaba por el significado que tenía para él una reforma de toda su constitución moral. En esa carta Henriette le confesaba que prefería las cualidades del corazón a las del ingenio y que buscaba en el estudio una vía de escape a su viva sensibilidad. Por su parte, Rousseau reconocerá que se ha equivocado sobre la identidad de su corresponsal y asimismo que se siente impotente ante su destreza. Esa introspección, ese volverse hacia el fuero interno, que practicaba consigo mismo y recomendó a Sofía d'Houdedot, así como a muchos de sus jóvenes corresponsables, parece no ser un buen consejo para Henriette, quien llegará a escribirle lo siguiente: «cuánto más lo pienso menos comprendo que haya una felicidad real en el ensimismarse, en no estar sino con uno mismo, en no quererse más que a uno mismo, me parece que es un estado contra natura, porque a la postre no estamos hechos para vivir de la propia sustancia. El corazón es comunicativo, le gusta esparcirse y ¿cómo podría esparcirse sobre sí mismo? (CC, *XXIII, pp. 297-298).]*

<CC XXII 8> Si vuestra situación apenas os deja tiempo para escribirme, debéis imaginaros que el mío me deja todavía menos para responderos. Vos únicamente dependéis de vuestros asuntos y de las gentes a quienes tratáis; en cambio yo tengo que vérmelas con los asuntos de todo el mundo, porque cada cual, al juzgarme libre, quiere disponer de mí con el derecho del primer ocupante. Por otra parte, al verme siempre acosado y doliente, abrumado por las preocupaciones y en un estado peor que el vuestro, empleo en respirar los pocos momentos que me dejan, estoy demasiado ocupado para no ser perezoso. Desde hace un mes busco algún momento para escribiros a gusto; al no encontrar ese momento, se impone que os escriba a hurtadillas, porque vos me interesáis demasiado para dejaros sin respuesta. Conozco pocas personas que me inspiren mayor afecto y a nadie que me sorprenda tanto como vos.

Si habéis encontrado en mi carta muchas cosas que no cuadraban con la vuestra, es porque fue escrita para una persona que no erais vos. Hay en vuestra situación paralelismos tan sorprendentes con la de otra persona instalada en Neuchátel cuándo recibí vuestra carta que no dudé en atribuirle su autoría[245]. Así pues, os hablé menos sobre lo que vos me decíais sobre vuestro carácter que sobre lo que yo conocía del suyo. Creí encontrar en su manera de mostrarse la razón del malestar interior que me detallabais; comencé por atacar esta manía, como si fuera la vuestra, y no dudé de que al replegaros sobre vos misma encontraríais ese reposo del que nada está más alejado, a mi juicio, que el estado de una mujer que alardea de su ingenio.

Una carta basada en semejante equívoco debe contener no pocas torpezas. Con todo, hay algo bueno en mi error, por cuánto me daba la clave del estado moral de aquellas a quien pensaba estar escribiendo y, a partir de ese estado, creí entrever un proyecto a seguir para libraros de las angustias que me describíais, sin recurrir a las distracciones que según vos constituyen el

[245] Se trata de Suzanne Curchod, que pronto se casaría con Necker y sería la futura madre de Mme. de Stáel.

único remedio y que a mi juicio no son tan siquiera un paliativo. Me informáis <CC XXII 9> de que estoy equivocado y que no he visto nada de cuánto creí ver. ¿Cómo encontraría yo un remedio a vuestro estado habida cuenta de que tal estado me resulta inconcebible? Representáis para mí un enigma mortificante y humillante. Creía conocer el corazón humano, y desconocía por completo el vuestro. Vos sufrís y yo no puedo aliviaros.

Como nada ajeno a vos os contenta, queréis huir de vos y, como tenéis queja de los otros, porque los despreciáis, pese a ser ellos quienes os autorizan a sentir en vos una alma digna de estima, no queréis consolaros con ella del desprecio que os inspiran quienes no se le parecen. No, yo no entiendo nada de esta extravagancia, me sobrepasa.

Esta sensibilidad que os vuelve descontenta de todo, ¿acaso no debía replegarse sobre sí misma, no debía alimentar vuestro corazón de un sentimiento sublime y delicioso de amor propio? ¿No se tiene siempre en su seno el recurso contra la injusticia y el desagravio de la insensibilidad? Es tan raro, decís, encontrar un alma. Es cierto, mas ¿cómo puede tenerse una y no complacerse con ella? Si se la siente, al sondear las otras estrechas y angostas, uno se desalienta y se despega, pero, tras haberse encontrado tan mal entre los otros, ¿no resulta placentero volver a entrar en la propia casa? Sé cuán mortificante resulta la necesidad de cariño para los corazones sensibles ante la imposibilidad de formarse. Sé cuán triste es este estado; pero sé que pese a todo tiene sus dulzuras, al hacer verter ríos de lágrimas; suministra una melancolía que nos da testimonio de nosotros mismos y que no se quisiera tener; hace buscar la soledad como el único asilo donde uno se encuentra con todo cuánto tiene razón en querer. No puedo dejar de volveros a decir que yo no conozco dicha ni reposo algunos en el alejamiento de uno mismo y bien al contrario siento mejor, de día en día, que uno no puede ser dichoso sobre la tierra sino en la medida en que se aleja de las cosas y se acerca a sí. Si hay algún sentimiento más dulce que la estima de uno mismo, si hay alguna ocupación más amable que la de aumentar este sentimiento, puedo estar equivocado; pero así es como pienso; juzgad sobre esto

si me es posible adoptar vuestros puntos de vista e incluso concebir vuestro estado.

No puedo dejar de seguir esperando que os equivoquéis sobre el principio de vuestro malestar y que, en lugar de provenir del sentimiento que reflexiona sobre vos misma, provenga por el contrario del que todavía os ata, sin saberlo vos, a las cosas de las que os creéis desligada y de cuyo disfrute acaso desesperáis. Me gustaría que fuera esto; entonces vería un asidero para actuar, que no veo, <CC XXII 10> en el caso de ser justas vuestras acusaciones. Si ahora tuviese ante los ojos vuestra primera carta y más tiempo disponible para meditar sobre ella, quizá llegase a comprenderos, y eso no evitaría mi pena, porque me inquietáis muy de veras; pero esa carta está sepultada bajo una pila de papeles y necesitaría para encontrarla más tiempo del que se me deja, por lo que me veo obligado a posponer esa búsqueda. Si la inutilidad de nuestra correspondencia no os desanima a escribirme, esto supondría ciertamente un medio de comprenderos al fin. Mas no puedo prometeros más exactitud en mis respuestas de la que me hallo en condiciones de poner. Lo que os prometo y mantendré es ocuparme mucho de vos y no olvidaros mientras viva. Vuestra última carta, plagada de rasgos luminosos y de profundos sentimientos, me afecta aún más que la primera. Al margen de lo que podías decir, siempre creeré que a quien la ha escrito le complace estar consigo misma y resarcirse con ello de los rigores de su destino.

J. -J. Rousseau

37. (5450) A Caroline-Frédérique de Salm-Grumbauch, condesa de Wartersleben[246]

Wootton, 27 de septiembre de 1766

[Tras pasar un mes en la isla de Saint-Pierre, en el lago de Bienne, Rousseau se ve instado de nuevo al exilio y es invitado por el filósofo inglés David Hume a refugiarse en su país; a finales de marzo de 1766 se instalará con Teresa Lavasseur en Wootton Hall en Sataffordshire. Durante esta estancia redactará los primeros seis libros de las Confesiones, *abandonando Inglaterra el 21 de mayo de 1767. cuándo escribe esta carta su relación con Hume se ha degradado y pasan por su peor momento; el 10 de julio de 1766 Rousseau había enviado a Hume una delirante requisitoria (cf.* CC, *XXX, pp. 29-46) que obligó al pensador inglés a publicar su versión del asunto. El 10 de septiembre del mismo año, una condesa que se considera una fervorosa republicana escribe a Rousseau, para hablarle de un hombre cuyo carácter ella pensaba haber formado, pero que acaba de abandonar a su esposa y a su hijo so pretexto de consagrarse a una misión política. «Ciudadana yo*

[246] Caroline-Frédérique de Salm-Grumbauch, condesa de Wartersleben (1733-1783) es la esposa de un ministro plenipotenciario de Holanda en el Bajo Rin y en Westfalia. Era una mujer de gran belleza y reputada por sus cualidades morales e intelectuales. En 1769 se hizo corresponsal de Wieland.

misma —escribe su corresponsal a Rousseau—, dispuesta a dar mi vida sin titubear cuándo lo exija el bien de mi patria, no soy proclive a censurar decisiones admirables cuándo tienen lugar, pero que me parecen monstruosas por parte de Casio —tal es el seudónimo con que alude al personaje en cuestión—. No temo confesar al más virtuoso de los mortales mi convicción de que un auténtico ciudadano no está más autorizado que otro a renunciar a sus lazos íntimos, a sus deberes de amistad, a los de la naturaleza, sin que el amor a la patria se vea vulnerado por cumplirlos» (cf. CC, *XXX, p. 354). Ella quiere conocer a este respecto el parecer del «único sabio auténtico que ha visto la luz en muchos siglos»* (ibíd., *p. 355). Independientemente del asunto en cuestión, esta carta muestra la firme posición de Rousseau contra toda conspiración política.]*

< CC XXX 384 > El caso que me exponéis, señora mía, es en el fondo muy común, pero se halla entremezclado con cosas tan extraordinarias, que vuestra carta tiene el aire de una novela. Vuestro joven no es de su siglo; es un prodigio o un monstruo. Hay monstruos en este siglo, lo sé demasiado bien, pero más viles que arrojados y más pérfidos que feroces[247]. Por lo que atañe a los prodigios, se ven tan pocos, que no vale la pena creer en ellos, y si Casio tiene fortaleza de ánimo, seguramente carece de razón y buen sentido.

Se ufana de sacrificios que, aunque causen horror, serían grandes si fueran penosos y serían heroicos si fuesen necesarios; mas a falta de una u otra de estas condiciones, sólo veo una extravagancia que no me hace presumir nada bueno por parte de quien la ha perpetrado. Convenid, señora, que un amante que olvida a su dama durante un viaje, que vuelve a enamorarse al volver a verla, que se casa con ella y que al alejarse de nuevo la olvida otra

[247] Rousseau alude aquí a sus altercados con Hume.

vez, que promete secamente regresar para el parto y que no lo hace, que finalmente retorna para decirle que la abandona, que se va y no la escribe sino para confirmar esta decisión, convenid, digo, que si este hombre albergó amor lo hizo en muy escasa medida y que la victoria de la que se ufana con tanta pompa le cuesta probablemente mucho menos de lo que os dice.

¿Cabrá quizá suponer este amor lo suficientemente violento como para honrar al sacrificio que fuese necesario? Esto es algo que me sobrepasa.

Quien se ocupa de la sublime empresa de liberar a su patria, hace algo muy hermoso y quiero creer que útil; pero, ¿por qué no se permitiría ningún sentimiento ajeno a ese deber? ¿Acaso no se apoyan entre sí todos los sentimientos virtuosos y cabe destruir uno sin debilitarlos a todos? El sostiene que durante mucho tiempo ha creído conjugar sus afectos con sus deberes. No es posible hacer combinaciones, cuándo los propios afectos son deberes. La ilusión cesa y entiendo que un verdadero ciudadano debe abolirios. ¿Cuál es esa ilusión y de dónde ha tomado esa espantosa máxima? Si hay en la vida situaciones tristes, si hay deberes crueles que nos fuerzan algunas veces a sacrificar otros, <CC XXX 385> a desgarrar nuestro corazón para obedecer a la poderosa necesidad o a la inflexible virtud, ¿acaso puede haber algo que nos fuerce a sofocar sentimientos tan legítimos, como los del amor filial, conyugal, paternal? ¿y acaso un hombre que tenga por ley expresa la de no seguir siendo hijo, ni marido, ni padre puede atreverse a usurpar el nombre de «ciudadano», o incluso el de «hombre»?

Se diría, al leer vuestra carta, que se trata de una conspiración. Las conspiraciones pueden ser actos heroicos de patriotismo y ha habido tales, pero casi siempre no son sino crímenes punibles, cuyos autores piensan menos en servir a la patria que en servirse de ella, piensan menos en librarla de sus tiranos que en serlo. En lo que a mí respecta, os declaro que por nada del mundo querría haber participado en la más legítima de las conspiraciones, porque, a la postre, este tipo de empresas no puede llevarse a cabo sin disturbios, sin desórdenes, sin violencias, rara vez sin derramamiento de sangre y, a mi juicio, la sangre de un solo hombre tiene mucho mayor valor

que la libertad de todo el género humano. Quienes aman sinceramente la libertad no requieren para encontrarla de tanta parafernalia y, sin causar revoluciones ni disturbios, quien quiere ser libre lo es de hecho.

Admitamos, pese a todo, esta gran empresa como un deber sagrado que debe imperar sobre todos los demás; ¿acaso debe por ello aniquilarlos y estos diferentes deberes son incompatibles hasta el extremo de que no pueda servirse a la patria sin renunciar a la humanidad? ¿Acaso vuestro Casio es el primero que se ha forjado el proyecto de liberar a su patria, y quienes lo han llevado a cabo lo han hecho al precio de los sacrificios de los que se ufana? ¿Los Pelópidas[248], los Brutos[249], los auténticos Casios[250], y tantos otros, tuvieron que abjurar de todos los derechos de sangre y de la naturaleza para realizar sus nobles designios? ¿Hubo alguna vez mejores hijos, mejores maridos, mejores padres que estos grandes hombres? La mayoría, por el contrario, concertaron sus empresas en el seno de sus familias y Bruto osó relevar sin necesidad su secreto a su mujer, únicamente porque la encontraba digna depositaría del mismo. Sin remontar tan lejos la búsqueda de ejem-

2i*8 Pelópidas (410-364 a. C), general tebano que adquirió gran prestigio cuándo en el invierno del año 397 derrocó la oligarquía y restauró el régimen democrático en Tebas. Plutarco cuenta que acostumbraba a reunirse con sus amigos conspiradores en casa de Simias, uno de los interlocutores del *Fedón* de Platón. Junto a seis conjurados, disfrazados de mujer, dio muerte a los generales partidarios de Esparta que, con la ayuda de la guarnición espartana, estaban tiranizando a Tebas.

249 Lucio Jimio Bruto, cónsul en el 509 a. C. Para vengar el honor de Lucrecia, violada por el liijo del rey Tarquino, desterró la monarquía de Roma y luego hizo ajusticiar a sus hijos por querer restaurar en el trono a la dinastía derrocada. «Bruto —se me dirá— debía abdicar del consulado antes que hacer perecer a sus hijos. Yo digo que todo magistrado que, en una circunstancias tan peligrosa, abandona el cuidado de la patria y abdica de la magistratura, es un traidor que merece la muerte. No había término medio; sólo cabía que Bruto fuera un infame o que las abezas de Tito y Tiberino cayesen por orden suya bajo el hacha de los lictores» (cf. *Ultima respuesta, OC,* DI, p. 89).

250 Gayo Longino Casio jugó un papel muy activo en la conjura que asesinó a César el año 44 a. C. Dos años después, al perder la primera batalla de Filipos, ordenó a un esclavo que le diera muerte.

píos, puedo citaros uno más moderno, el de un héroe al que nada le falta para estar junto a los de la antigüedad, salvo el ser tan conocido como ellos. Se trata del conde Luis de Fiesque[251], quien quiso cortar las cadenas de Genova, su patria, y liberarla del yugo de los Doria. Este joven tan amable, tan virtuoso, tan perfecto, albergó este gran designio casi desde su infancia y se educó a sí mismo, por decirlo así, para ejecutarlo. Aunque era muy prudente, lo confió a su hermano, a su familia, a su <CC XXX 386> mujer, casi tan joven como él, y después de preparativos muy grandes, muy lentos, muy difíciles, el secreto fue bien guardado, la empresa estuvo tan bien concertada y tuvo un éxito tan grande que el joven Fiesque era señor de Genova cuándo pereció accidentalmente.

No digo que sea prudente revelar esta clase de secretos, incluso a los allegados, sin que sea perentorio hacerlo así; mas una cosa es guardar su secreto y otra romper con aquellos a quienes se oculta. Incluso reconozco que, mientras se urde un gran proyecto, uno acaso esté obligado a entregarse a él algunas veces hasta el punto de olvidar por un tiempo los deberes menos acuciantes, mas no menos sagrados en cuánto puedan cumplirse. Pero que de una forma deliberada, con el corazón alborozado al saberlo, al quererlo, se acceda a la barbarie de renunciar para siempre a todo cuánto nos debe ser querido, abrumándolo con esta cruel declaración, esto es algo que ninguna situación imaginable puede autorizar ni sugerir a un hombre en sus cabales que no sea un monstruo. Así, concluyo, aunque a regañadientes, que vuestro Casio está cuándo menos loco y os confieso que me da la impresión de un ambicioso azorado por su mujer que quiere cubrir con la máscara del heroísmo su inconstancia y sus proyectos de engrandecimiento. Ahora bien, quienes saben utilizar a su edad semejantes ardides son gentes que no vuelven jamás y que raramente merecen la pena.

[251] Giovanni Luigi Fiesco (1523-1547), miembro de una ilustre familia patricia, cuándo derrocó a los Doria, se ahogó accidentalmente. Probablemente Rousseau conocía la obra del cardenal de Retz, *La conspiración del conde Jean-Louis de Fiesque* (1665).

Puede que yo me equivoque; a vos os corresponde juzgarlo. Querría tener cosas más gratas que deciros, pero me habéis preguntado por mi sentimiento: debo manifestarlo, salvo que me calle u os engañe. De las tres opciones he escogido la más honesta y aquella que podía señalaros mejor mi deferencia y mi respeto.

J. -J. Rousseau

38. (5725) A la duquesa de Portland[252]

Wootton, 12 de febrero de 1767

[Rousseau conoce a la duquesa de Portland en el verano del año 1766. Su común interés por la botánica provoca una correspondencia que durará hasta 1776. Se conservan algunas cartas de la duquesa y quince de Rousseau, cuyo propósito y estilo recuerda mucho al de las Ensoñaciones del paseante solitario. *Desde su estancia en Moitiers, Rousseau comenzó a tomar un interés por la botánica (cf.* Confesiones, OC, /, *p. 631) que ya no le abandonaría hasta su muerte.]*

<CC XXXII 134> Casi no me atrevo a seguir hablando de plantas tras haberos anunciado tanto los herbarios que había traído de Suiza y de los que todavía no he podido enviaros nada. Se impone confesaros toda mi miseria: aparte de que no merecía la pena ofertaros esos residuos, me retrasó la dificultad de dar con sus nombres, que faltaban a la mayoría, y esta

[252] Margaret Cavendish, duquesa de Portland (1715-1785).

dificultad mal vencida me ha hecho sentir que había adoptado una empresa imposible de ejecutar a mi edad, al obstinarme en querer conocer las plantas a solas. En botánica hay que comenzar por verse guiado; al menos hay que aprender empíricamente los nombres de un cierto número de plantas antes de querer estudiarlas metódicamente: hay que comenzar por ser herborista y llegar a ser luego botanista, si se puede. Yo he querido hacer lo contrario y me he llevado un chasco. Los libros de los botanistas modernos sólo instruyen a los botanistas; son inútiles para los ignorantes. Nos falta un libro verdaderamente elemental, con el cual un hombre que no hubiera visto nunca plantas pudiese llegar a estudiarlas por sí solo. Ese es el libro que necesitaría en defecto de instrucciones verbales. Alrededor de mi morada no hay otro herborista que los borregos. Una dificultad mayor es que tengo muy malos ojos para analizar las plantas por las partes de la fructificación[253] Querría estudiar los musgos y las gramíneas que se hallan a mi alcance: me quedo tuerto y no veo nada. Se diría, señora duquesa, que habéis adivinado exactamente mis necesidades al enviarme los dos libros que me son más útiles. La *Syriopisis*[254] contiene descripciones a mi alcance y que estoy en condiciones de seguir sin dejarme los ojos, y el Petiver[255] me ayuda mucho con sus figuras, que prestan a mi imaginación todo lo que puede prestarle un objeto sin color. Haberse desentendido de esto por completo supone un gran defecto por parte de los botanistas modernos. cuándo he consultado en mi Linneo[256] la clase y el orden de una planta que no conoz-

[253] *«Fructificación.* Esta palabra se toma siempre sen un sentido colectivo, y no sólo comprende la obra de la fecundación de la semilla y de la maduración del fruto, sino el conjunto de todos los instrumentos naturales destinados a esta operación» (cf. Rousseau, *Diccionario de botánica, OC,* IV, p. 1231). Es el método de análisis de Linneo.

[254] Se refiere a la *Synopsis methodica stirpium britannwarum* (Cambridge, 1690) de John Ray. El ejemplar de Rousseau fue anotado por él y se conserva hoy en la biblioteca del Jesús College de Cambridge.

[255] James Petiver (1663-1718), botánico, naturalista y farmacéutico. Sus *Obras* (Londres, 1764; 2 vols.) acababan de aparecer en latín.

[256] Cari vori Linneo (1707-1778).

co, me gustaría imaginarme esa planta, saber si es grande o pequeña, si la flor es azul o roja, representarme su porte. Nada. <CC XXXII 135 > Leo una descripción de las características, a partir de la cual no puedo representarme nada. ¿No es esto algo desolador?

Sin embargo, señora duquesa, estoy lo bastante loco como para obstinarme, o más bien soy lo suficientemente sagaz como para hacerlo. Porque este gusto es para mí un asunto de la razón. A veces necesito darme mucha maña para mantenerme en esta preciosa calma en medio de las agitaciones que turban mi vida, para alejar esas pasiones rencorosas que vos no conocéis, que yo casi no he conocido sino en los demás, y que no quiero permitir que se acerquen a mí. No quiero, si es posible, que tristes recuerdos vengan a turbar la paz de mi soledad. Quiero olvidar a los hombres y a sus injusticias. Quiero conmoverme cada día por las maravillas de quien los hizo para ser buenos y cuya obra ellos han degradado tan indignamente. Los vegetales en nuestros bosques y en nuestras montañas todavía son como salieron originariamente de sus manos y por eso es ahí donde me gusta estudiar la naturaleza, porque reconozco que no siento el mismo hechizo al herborizar en un jardín. Encuentro que la naturaleza no es la misma: en el jardín tiene mayor brillantez, pero no resulta tan conmovedora. Los hombres dicen que la embellecen y yo entiendo que la desfiguran. Perdón, señora duquesa, al hablar de jardines, puedo haberme olvidado del vuestro, pero, si estuviese a mano, le procuraría una reparación. ¡Ojalá pudiera hacer cinco o seis herborizaciones en pos vuestro bajo la dirección del doctor Solander[257]! Me parece que el pequeño fondo de conocimientos que yo trataría de procurarme a partir de sus instrucciones y las vuestras bastaría para reanimar mi ánimo, a menudo dispuesto a sucumbir bajo el peso de mi ignorancia. Os anunciaba charla y ensoñaciones: he aquí un exceso de ambas cosas. Son

[257] Daniel Charles Solander (1736-1782), naturalista sueco, alumno de Linneo y propagador de su sistema botánico en Inglaterra. Fue nombrado conservador adjunto del Museo Británico. En 1768 acompañó al capitán Cook en su viaje alrededor del mundo.

herborizaciones de invierno; cuándo no queda nada sobre la tierra, herborizo en mi cabeza y desgraciadamente no encuentro sino mala hierba. Todo cuánto tengo de bueno está refugiado en mi corazón, señora, y éste se halla colmado de los sentimientos que os son debidos.

J. -J. Rousseau

39. (5991) A Mirabeau[258]

Trye, 26 de julio de 1767

[Al regresar de Inglaterra Rousseau se instala en el castillo de Trye, propiedad del príncipe de Conti[259], el 21 de junio de 1767, después de haberle alojado un tiempo el marqués de Mirabeau. Como el decreto de búsqueda y captura de 1762 (por el Emilio) *sigue en vigor, se ocultará bajo la identidad ficticia de «Renou» hasta su marcha al Delfinado en abril de 1768.*

El marqués de Mirabeau mantiene correspondencia con Rousseau desde 1766. Su fama como economista se consolidó con su obra El amigo de los

[258] Víctor Riqueti, marqués de Mirabeau (1715-1789). Es el padre del famoso orador de la constituyente.

[259] Luis Francisco de Borbón, príncipe de Conti (1717-1776). Miembro de la rama menor de los Borbones, es un aristócrata ilustrado que, tras una brillante carrera militar, intriga contra la política real con una parte de la nobleza, abrazando la causa parlamentaria. Conoció a Rousseau en la época de Montmorency (cf. *Confesiones*, libro XI). Gran Prior de Francia y de la Orden de Malta sus dominios disfrutaban del privilegio de la extraterritorialidad, por lo que acogió a Rousseau en su palacio del Temple en París hasta su marcha hacia Inglaterra. Al temer que se le espiara políticamente a través de Rousseau, tomó sus precauciones para mantener a éste fuera de la jurisdicción del parlamento de París, hasta que Rousseau decide volver a esa ciudad en 1770, con el manuscrito de las *Confesiones,* resuelto a enfrentar con cualquier eventualidad.

hombres, teoría de la población *(1757). Convertido a la «fisiocracia»*[260] *incluirá en la edición de 1759 una* Explicación de la tabla económica *de Quesnay. En 1760 su* Teoría del impuesto *aboga por el impuesto único. Esperando captar a Rousseau le hizo llegar la obra de Le Mercier de la Riviére,* El orden natural y esencial de las sociedades políticas *(1767), que expone los principios fundamentales de la doctrina, a saber: primado de la agricultura, única fuente natural de riqueza, libertad de comercio, impuesto único, reconocimiento de los derechos de propiedad como base de los derechos individuales. La obra suscitó un gran interés entre las élites ilustradas y particularmente a Diderot, mientras que Rousseau manifestó muy poco aprecio por ella.*]

<CC XXXIII 238 > Hubiera debido contestaros al recibir vuestra última nota[261], pero he preferido demorarme algunos días para reparar mi negligencia y poder hablaros al mismo tiempo del libro que me habéis enviado. Ante la imposibilidad de leerlo por entero, escogí los capítulos más innovadores y que me parecieron más importantes. Esta lectura me ha satisfecho menos de lo que esperaba y siento que las trazas de mis viejas idea, acartonadas <CC XXXIII 239> en mi cerebro, ya no permiten causar fuertes impresiones a ideas tan novedosas. Nunca he podido entender lo que era

[260] El término «fisiocracia», o gobierno de la naturaleza, se forjó para designar un sistema global que funda, en una metafísica del orden natural y de la evidencia, una visión políticamente centralizada de la sociedad. Los fisiócratas gustaban de llamarse a sí mismos los «economistas». Abogaban por el impuesto único y la libertad de comercio. Su influencia política fue importante a finales del siglo XVIII: con el decreto real de 1763 proclamando la libertad del comercio de granos, el ministerio de Turgot y su tentativa de liberalizar en comercio en 1774 y las colaboraciones de Quesnay para la *Enciclopedia.* A partir de 1763 la «secta» fue criticada por los «filósofos», particularmente por Grimm y Voltaire.

[261] Fechada el 18 de julio de 1767 (cf. *CC,* XXXIII, p. 228).

esa «evidencia»[262] que sirve de base al «despotismo legal»[263]; y nada me parece menos evidente que el capítulo que trata sobre todas esas evidencias. Esto se asemeja bastante al sistema del abad de Saint-Pierre, quien pretendía que la razón humana iba perfeccionándose siempre, habida cuenta de que cada siglo añade su ilustración a la de los siglos precedentes. Él no veía que el entendimiento humano no tiene siempre sino una misma y muy estrecha medida, que pierde por un lado mientras gana del otro y que los prejuicios en constante renacimiento nos hurtan tanta ilustración adquirida como es capaz de reemplazar la razón cultivada. Me parece que la evidencia sólo puede hallarse en las leyes naturales y políticas al considerarlas abstractamente. En un gobierno particular compuesto por elementos tan diversos, esta evidencia desaparece necesariamente. Porque la ciencia del gobierno no más que una ciencia de combinaciones, de aplicaciones y de excepciones, según el tiempo, los lugares y las circunstancias. Nunca el público puede ver con evidencia las relaciones y el juego de todo esto. Y, por añadidura, ¿en qué se convertirán vuestros sagrados derechos de propiedad ante los grandes peligros, frente a las calamidades extraordinarias, cuándo vuestros valores disponibles no basten y sea pronunciada por el déspota la máxima romana de que «la salvación del pueblo es la ley suprema»?

Mas, supongamos que toda esta teoría de las leyes naturales sea siempre perfectamente evidente, incluso en sus aplicaciones, y de una claridad que

[262] En 1757, en *Las efemérides del ciudadano,* órgano de la secta, el abad Beaudeau definió el término «fisiocracia» como «el orden natural y social fundado en la necesidad física y sobre la fuerza de la evidencia». El concepto de «evidencia» era para los «economistas» el fundamento del orden natural y del derecho natural.

[263] Quesnay defendía una «monarquía agrícola», oponiéndose a toda teoría del contrato y negando la idea de una concepción artificial de las sociedades. La monarquía hereditaria sería copropietaria de todos los bienes raíces de sus subditos, por lo que el soberano tendría los mismos intereses fundamentales que ellos; al recibir el impuesto de bienes raíces como parte de su producto neto, se esforzaría necesariamente en traducir a los hechos el derecho natural y, lejos de ser arbitrario, su despotismo sería el «despotismo legal» de la evidencia de un orden esencial.

salta a la vista de todos; ¡cómo es posible que los filósofos, que conocen el corazón humano, puedan conceder a esta evidencia tanta autoridad sobre las acciones de los hombres, como si ignorasen que cada cual se conduce muy raramente por sus luces y muy frecuentemente por sus pasiones! Se prueba que el interés más auténtico del déspota es gobernar legalmente y eso sería reconocido por todas las épocas; mas, ¿quién se conduce siguiendo sus verdaderos intereses? Sólo el sabio, si existe. Así las cosas, convertís a vuestros déspotas en otros tantos sabios. Casi todos los hombres conocen sus verdaderos intereses y no los siguen mejor por ello. El pródigo que malgasta sus capitales sabe perfectamente que con ello se arruina, y no deja de hacerlo: ¿de qué sirve que la razón nos ilumine cuándo nos conduce la pasión? «Veo lo mejor, lo apruebo y secundo lo peor»[264].

Vuestro déspota no dejará de ser ambicioso, pródigo, avaro, enamoradizo, vengativo, celoso, débil, porque así lo son todos <CC **XXXIII 240** > y eso es lo que hacemos de nosotros mismos. Permitidme deciros que concedéis demasiada fuerza a vuestros cálculos y no la suficiente a las inclinaciones del corazón humano ni al juego de las pasiones. Vuestro sistema es muy bueno para los habitantes de la Utopía, pero no vale nada para los hijos de Adán.

He aquí, en mis viejas ideas, el gran problema de la política, que yo comparo al de la cuadratura del círculo en la geometría o al de las longitudes en astronomía: encontrar una forma de gobierno que ponga la ley por encima del hombre[265].

Si cabe encontrar esta forma, busquémosla e intentemos establecerla. Vos pretendéis hallar esta ley dominante en la evidencia de los demás. Probáis demasiado; porque esta evidencia habría debido darse ya en todos los gobiernos, o nunca se dará en ninguno.

[264] Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, VII 20-21.

[265] Esta es la paradoja del legislador: «Porque si quien manda a los hombres no debe mandar a las leyes, quien manda a las leyes no debe mandar a los hombres» *(Del contrato social*, *OC*, ID, pp. 381-382).

Si por desgracia no cabe hallar esta forma, y confieso ingenuamente que no creo que pueda encontrarse, mi parecer es que hay que pasar al otro extremo y poner de repente al hombre tan encima de la ley como pueda estarlo, instaurando por consiguiente el despotismo arbitrario y lo más arbitrario posible: a mí me gustaría que el déspota pudiera ser Dios[266]. En una palabra, no veo en absoluto un término medio entre la más austera democracia y el más perfecto hobbesianismo[267]; pues el conflicto de los hombres y de las leyes, que introduce en el Estado una continua guerra intestina, es el peor de todos los estados políticos.

¡Pero los Calígula, los Nerón, los Tiberios[268]!... ¡Dios mío! Me arrastro por el suelo y gimo por ser hombre.

No he comprendido todo lo que decís de las leyes en vuestro libro, ni lo que dice este autor nuevo en el suyo. Encuentro que trata un poco a la ligera las diversas formas de gobierno y muy a la ligera en el caso de los su-

[266] «Para descubrir las mejores reglas sociales que convengan a las naciones, haría falta una inteligencia superior, que viviera todas las pasiones de los hombres y no aprobase ninguna, que no tuviera ninguna relación con nuestra naturaleza y la conociera fondo, cuya felicidad fuera independiente de nosotros y quisiera ocuparse de la nuestra; en definitiva que, en el progreso de los tiempos pudiera trabajar en un siglo y disfrutar en otro. Harían falta dioses para dar leyes a los hombres» *(Del contrato social, OC,* III, p. 381).

[267] Diderot, en su artículo de la *Enciclopedia* dedicado al «hobbesianismo» dice lo siguiente: «La filosofía del señor Rousseau, de Ginebra, es casi la inversa de la de Hobbes. El uno cree bueno al hombre natural, y el otro lo cree malo. Según el filósofo de Ginebra, el estado de naturaleza es un estado de paz; según el filósofo de Malmesbury, es un estado de guerra. Son las leyes y la formación de la sociedad las que han vuelto mejor al hombre, si se cree a Hobbes; y las que los han depravado, si se cree a Rousseau».

[268] Tiberio, Calígula y Nerón son para Rousseau paradigmas del tirano enloquecido que ilustran la degeneración del Estado romano, que pasó de la democracia a la aristocracia y más tarde a la monarquía. «Del abuso de la aristocracia nacerán las guerras civiles y el triunvirato. Sila, Julio César, Augusto devinieron de hecho auténticos monarcas y luego, bajo el despotismo de Tiberio, el Estado se disuelve» *(Del contrato social, OC,* III, p. 422).

fragios. Lo que dice respecto a los vicios del despotismo electivo[269] es muy cierto, esos vicios son terribles. Los del despotismo hereditario, que él omite, lo son aún más.

He aquí un segundo problema que desde hace algún tiempo me ronda en mi cabeza.

Encontrar en el despotismo arbitrario una forma de sucesión que no sea electiva, ni hereditaria, o más bien que sea a la vez una y otra, y mediante la cual se asegure, en la medida de lo posible, no tener Tiberios ni Nerones.

Si tuviera la desgracia de volver a ocuparme con esta loca idea, me reprocharía toda la vida no haberme abstenido de hacerlo; pero, como quiera que sea, no me habléis más de vuestro despotismo legal; en esa expresión sólo veo dos palabras contradictorias, que juntas no significan nada para mí <CC XXXIII 241>

Todavía conozco menos vuestro principio de población, que me parece inexplicable en sí mismo, contradictorio con los hechos, imposible de conciliar con el origen de las naciones. Según vos, la población multiplicativa no habría debido comenzar sino cuándo ha cesado realmente. En mis viejas ideas, tan pronto como se da un real de lo que llamáis riqueza o valor disponible, tan pronto como se realiza el primer trueque, la población multiplicativa ha debido cesar; esto es lo que ha sucedido.

Vuestro sistema económico es admirable. Nada es más profundo, más verdadero, mejor visto y más útil. Está plagado de grandes y sublimes verdades. Al extenderse a todo, el campo es vasto; pero tengo miedo de que conduzca a países bien diferentes de aquellos a los que vos pretendéis ir.

He querido subrayaros mi obediencia al demostraros que cuándo menos os había hojeado. Ahora, ilustre amigo de los hombres, y mío, me postro a

[269] Le Mercier de La Riviere opone radicalmente el despotismo (legal) hereditario al despotismo electivo. El primero brinda un soberano que, al ser un «auténtico propietario», no tiene ningún interés en atentar contra el orden natural y su transposición jurídica, mientras que el segundo da un mero «usufructuario», empeñado en utilizar su posición para ampliar su poder particular *(cf. El orden natural y esencial...*, Londres/París, 1767, pp. 141-145).

vuestros pies para imploraros que tengáis piedad de mi estado y mis desgracias, dejando en paz a mi moribunda cabeza y dejando de despertar ideas casi apagadas y que no pueden renacer sino para lanzarme hacia nuevos abismos de males. Seguid queriéndome, pero no me mandéis más libros exigiéndome que los lea; no intentéis ilustrarme si me desoriento: ya no es momento para ello. Uno ya no se convierte sinceramente a mi edad. Puedo engañarme y vos podéis convencerme, mas no persuadirme. Por otra parte, yo nunca polemizo; prefiero ceder y callarme; dad por bueno que yo me atengo a esta resolución. Os abrazo con la más tierna amistad y con el más auténtico respeto.

J. -J. Rousseau

40. (6529) Al señor de Franquiéres[270]

Bourgoin, 15 de enero de 1769

[De las cartas dirigidas a jóvenes con duds en materia de fe, ésta destaca por la profundidad con que Rousseau desciende a los principios y a la historia de su propia fe. Por ello es un buen complemento de la Profesión de fe, *las* Cartas morales, *ciertas cartas de Julia y el* III Paseo.]

<CC XXXVII 13> Siento la inutilidad del deber que cumplo al responderos a vuestra última carta, pero se trata de un deber que vos me imponéis

[270] Laurent Aymon de Franquiéres (1744-1790). Elegido consejero del parlamento de Grenoble en 1766, no parece haber ejercido nunca su cargo. Se diría que viajó mucho y Voltaire lo recibió en Ferney en 1771. Su correspondencia con Rousseau no ha sido encontrada. Esta carta no fue enviada hasta el 25 de marzo.

[271] Pequeña ciudad del Delfínado donde Rousseau se instala en agosto de 1768 y contrae matrimonio civil con Teresa Lavasseur el día 30 de ese mismo mes. En la granja de Montquin redactará la segunda parte de las *Confesiones* a partir de noviembre de 1769, regresando a París en junio de 1770.

y que cumplo de buen corazón aunque mal, a la vista de las distracciones del estado en que me hallo.

Mi propósito al expresaros aquí mi opinión sobre las principales cuestiones de vuestra carta es decírosla con la mayor simplicidad y sin buscar el haceros adoptarla. Esto sería contrario a mis principios e incluso a mi gusto. Como soy justo y no me gusta que se intente subyugarme, tampoco intento yo subyugar a nadie. Sé que la razón común es muy limitada y que, tan pronto como se sale de sus estrechos límites, cada uno tiene la suya que sólo es apropiada para él, que las opiniones se propagan por las opiniones, no por la razón, y que, cuándo alguien cede al razonamiento de otro, cosa muy rara de suyo, cede por prejuicio, por autoridad, por afecto, por pereza; raramente, quizá jamás, por su propio juicio.

Vos me señaláis que el resultado de vuestras indagaciones sobre el autor de las cosas es un estado de duda. No puedo juzgar ese estado, porque nunca ha sido el mío. Yo he creído desde mi infancia por autoridad, en mi juventud por sentimiento y en mi madurez por la razón; ahora creo porque siempre he creído. Mientras que mi apagada memoria no me vuelva a poner sobre la traza de mis razonamientos, mientras que mi debilitado discernimiento no me permita reiniciarlos, las opiniones resultantes permanecen con toda su fuerza, y sin que yo tenga la voluntad ni el valor de ponerlos otra vez en tela de juicio, me atengo a ellas confiada y conscientemente, seguro de haber aportado el vigor de mi juicio a sus discusiones, con toda la atención y buena fe de las que era capaz. Si me equivoqué, no era culpa mía, sino de la naturaleza, que no ha concedido a mi cabeza una mayor medida de inteligencia y razón. Hoy en día no tengo más, sino mucho menos. ¿Sobre qué fundamento volvería de nuevo a deliberar? El instante urge, el momento de partir se acerca. Nunca tendría el tiempo ni la fuerza de culminar el enorme trabajo de una reforma. Permitidme que ante cualquier acontecimiento Heve conmigo la consistencia y la firmeza de un <CC XXXVII 14> hombre, no las desalentadoras y tímidas dudas de un viejo chocho.

Por lo que puedo acordarme de mis viejas ideas y por lo que percibo del curso de las vuestras, observo que no hemos seguido en nuestras indagaciones la misma ruta y por eso no resulta sorprendente que no hayamos llegado a la misma conclusión. Sopesando las pruebas de la existencia de Dios con las dificultades, vos no habéis encontrado ninguno de los lados lo suficientemente preponderante como para decidiros y habéis permanecido en la duda. Eso no es lo que yo hice. Yo examiné todos los sistemas relativos a la formación de universo que pude conocer, medité sobre ellos cuánto pude imaginar. Los comparé todos lo mejor que pude y me decidí, no por el que dejaba de plantearme dificultades, ya que me las planteaban todos, sino por el que me parecía tener menos[272]. Me dije que tales dificultades estaban en la naturaleza de la cosa, que la contemplación del infinito sobrepasaría siempre los límites de mi entendimiento, que no debía esperar llegar a concebir jamás plenamente el sistema de la naturaleza, que todo cuánto podía hacer era considerarlo por los aspectos que podía captar, que se imponía saber ignorar todo lo demás y confieso que, en estas indagaciones, yo pensaba como las gentes de que vos habláis, quienes no rechazan una verdad clara o suficientemente probada por las dificultades que la acompañan y que uno no sabría eliminar. Tenía entonces, lo confieso, una confianza tan temeraria, o al menos una persuasión tan fuerte, que habría desafiado a cualquier filósofo a proponer algún otro sistema inteligible sobre la naturaleza, al cual no hubiera opuesto yo objeciones más fuertes, más invencibles que las que él podía oponer al mío, y entonces se imponía resolverme a no creer en nada como vos hacéis, lo que no dependía de mí, a razonar mal, o a creer como hice yo.

Una idea que tuve hace quizá más de treinta años contribuyó más que ninguna otra a volverme inquebrantable. Supongamos —me dije— al género humano sumido hasta el día de hoy en el más completo materialismo, sin que nunca jamás ninguna idea de divinidad ni de alma hubiese penetrado en espíritu humano alguno. Supongamos que el ateísmo filosófico hu-

[272] Cf. *Profesión de fe del vicario saboyano, OC,* IV, pp. 569-570.

biese consumido todos sus sistemas para explicar la formación y la marcha del universo por el solo juego de la materia y del movimiento necesario, siendo ésta una expresión que, por lo demás, nunca me ha hecho concebir nada. En este estado, excusad mi franqueza, suponía todavía lo que siempre he visto y lo que sentía que debía ser: que en lugar de apoyarse tranquilamente sobre estos sistemas, sus inquietos partidarios intentaban sin desmayo hablar de su doctrina, aclararla, entenderla, explicarla, paliarla, corregirla <CC XXXVII 15> y, como quien siente temblar sobre sus pies la casa que habita, apuntalar nuevos argumentos. Rematemos estas suposiciones con un Platón, con un Clarke[273], quien se levantó de repente en medio de ellos y les dijo: amigos míos, si hubieseis comenzado el análisis de este universo por vosotros mismos, hubierais encontrado en la naturaleza de vuestro ser la clave de la constitución de este mismo universo, que buscáis en vano sin esto. Que a continuación les explicó la distinción de las dos sustancias, probándoles por las propiedades mismas de la materia que, a pesar de lo que diga Locke, la suposición de la materia pensante es un verdadero absurdo. Que les hizo ver cuál es la naturaleza del ser verdaderamente activo y pensante, y que, a partir del establecimiento de este ser que juzga, se remontó hasta las nociones confusas pero seguras del ser supremo. Quién puede dudar que, impresionados por el destello, la simplicidad, la belleza, la verdad, la belleza de esta encantadora idea, los mortales, ciegos hasta entonces, iluminados por los primeros rayos de la divinidad, no le hubiesen brindado por aclamación sus primeros homenajes y que los pensadores, particularmente los filósofos, no hubiesen enrojecido por haber contemplado durante tanto tiempo el exterior de esta máquina inmensa, sin encontrar, sin sospechar tan siquiera la clave de su constitución y, siempre groseramente

[273] Samuel Clarke (1765-1729). Este predicador anglicano publicó en 1705 su *Discurso relativo al ser y los atributos de Dios y a la verdad y certeza de la religión natural y revelada.* En 1717 se publicó una traducción francesa titulada *Tratado de la existencia y de los atributos de Dios, los deberes de la religión natural y la verdad de la religión cristiana.* En su época se le consideró el mejor defensor del teísmo.

limitados por sus sentidos, por no haber sabido ver sino esa materia donde se le mostraba que otra sustancia daba vida al universo e inteligencia al hombre. Entonces la moda hubiera sido para esta nueva filosofía; los jóvenes y los sabios se hubieran puesto de acuerdo; una doctrina tan bella, tan sublime, tan dulce y tan consoladora para cualquier hombre justo, hubiese azuzado realmente a todos los hombres hacia la virtud y esa hermosa palabra de «humanidad», tan insípidamente trillada hasta el ridículo por las gentes mundanas menos humanas, se hubiera impreso más en los corazones que en los libros. Hubiera bastado una simple transposición de tiempo para pillar completamente a contrapié la moda filosófica, con la diferencia de que la de hoy en día, pese a su oropel de palabras, no nos promete una generación estimable, ni filósofos bien virtuosos.

Vos objetáis que, si Dios hubiera querido obligar a los hombres a conocerlo, hubiera hecho evidente su existencia para todos. Quienes hacen de la fe en Dios un dogma necesario serían quienes deben responder a esta objeción y lo hacen con la revelación. En cuánto a mí, que creo en Dios sin creer en esta fe necesaria, no veo por qué Dios estaría obligado a dárnosla. Yo pienso que cada cuál será juzgado no por lo que ha creído, sino por lo que <CC XXXVII 16> ha hecho, y no creo que un sistema doctrinal sea necesario para las obras, porque la conciencia las sostiene.

Creo, es cierto, que hace falta estar instalado de buena fe en la propia creencia y no hacer de ello un sistema favorable a nuestras pasiones. Al no ser enteramente inteligencia, no sabríamos filosofar tan desinteresadamente como para que nuestra voluntad no influya un poco sobre nuestras opiniones; a menudo se pueden juzgar las secretas inclinaciones de un hombre por sus sentimientos puramente especulativos; y, dando esto por sentado, pienso que podría darse el caso de que quien no ha querido creer fuese castigado por no haber creído.

Sin embargo, creo que Dios se ha revelado suficientemente a los hombres por sus obras y en sus corazones y que quienes no lo conocen, a mi juicio, no quieren conocerlo o no tienen necesidad de ello.

En este último caso se halla el hombre salvaje y sin cultura, que todavía no ha hecho uso alguno de su razón, que gobernado únicamente por sus apetitos no requiere de otra guía y que, al no seguir sino el instinto de la naturaleza, camina con movimientos siempre rectos. Este hombre no conoce a Dios, pero tampoco le ofende[274]. En el caso contrario se halla el filósofo que, a fuerza de querer exaltar su inteligencia, de afinar, de sutilizar sobre lo que se ha pensado hasta él, socava en definitiva todos los axiomas de la razón simple y primitiva, y por querer saber siempre más y mejor que los otros acaba por no saber nada en absoluto. El hombre a la par razonable y modesto cuyo entendimiento ejercitado, pero limitado, siente sus límites y se concentra en ellos, encuentra en esos límites la noción de su alma y la del autor de su ser, sin poder ir más allá para volver esas nociones claras y contemplar la una y la otra como si él mismo fuese un espíritu puro. Entonces, imbuido de respeto, se detiene y no se echa a volar, contento de saber que el Ser inmenso está por encima. He ahí hasta dónde la filosofía es útil a la práctica. El resto no es sino una especulación ociosa para la que no ha sido hecho el hombre, de la que el razonador moderado se abstiene y en la que no entra para nada el hombre vulgar. Este hombre que no es bruto ni pródigo es el hombre propiamente dicho, término medio entre los dos extremos y que compone los diecinueve vigésimos del género humano. A esta numerosa clase se dirige el salmo de *Los cielos narran...*[275] y ella es en efecto quien lo canta. Todos los pueblos de la tierra conocen y adoran a Dios y, aunque cada uno lo viste a su manera, bajo todas esas diversas vestiduras se encuentra sin embargo Dios. La pequeña élite que alberga más altas pretensiones de doctrina y cuyo genio no se limita al sentido común, quiere uno más trascendente: <CC XXXVII 17> no censuro eso, sino que parta de ahí para ponerse en el lugar del género humano y decir

[274] Cf. *Discurso sobre la desigualdad, OC,* III, pp. 145-146 y *Emilio, OC,* IV, p. 533.
[275] Salmo XVIII de la *Vulgata:* «los cielos narran la gloria de Dios y el firmamento publica las obras de sus manos».

que Dios se esconde ante los hombres, porque ese pequeño número ha dejado de verlo; entiendo que se equivocan en esto. Puede suceder, lo admito, que el torrente de la moda y el juego de la intriga extiendan la secta filosófica y persuadan un momento a la multitud de que ella no cree en Dios: pero esa moda pasajera no puede durar y, como quiera que sea, a la larga al hombre siempre le hará falta un Dios. Si, forzando la naturaleza de las cosas, la divinidad incrementará su evidencia ante nosotros, no dudo que en el nuevo Liceo aumentaría proporcionalmente la sutileza para negarla. La razón toma a la larga la baza que le da el corazón y, cuándo se quiere pensar de un modo completamente distinto al del pueblo, se toca fondo tarde o temprano.

Todo esto no os parecerá demasiado filosófico, ni a mí tampoco; pero siempre de buena fe conmigo mismo siento que a mis razonamientos, aunque simples, se añade el peso del asentimiento interno. Vos pretendéis que se desconfíe de ello; yo no sabría pensar como vos en este punto y, por el contrario, encuentro en ese juicio interno una salvaguarda natural contra los sofismas de mi razón. Temo incluso que en esta ocasión confundáis las engañosa inclinaciones secretas de nuestro corazón con este *dictamen* más secreto[276], más interno aún, que reclama y murmura contra esas decisiones interesadas, y nos devuelve, a pesar nuestro, al camino de la verdad. Este sentimiento interior es el de la propia naturaleza, es una llamada suya contra los sofismas de la razón y lo prueba el que nunca habla más fuerte que cuándo nuestra voluntad cede con la mayor complacencia ante los juicios que dicho sentimiento se obstina en rechazar. Lejos de creer que quien juzga conforme a tal sentimiento sea susceptible de equivocarse, creo que nunca yerra y que es la luz de nuestro débil entendimiento, cuándo queremos ir más lejos de lo que podemos concebir.

[276] «En todas las cuestiones de moral que entrañan cierta dificultad siempre me he visto resolviéndolas por el dictamen de mi conciencia antes que por las luces de mi razón» *(IV Paseo, OC,* I, p. 1028).

Después de todo, ¿cuántas veces la propia filosofía con toda su altivez no se ve forzada a recurrir a este juicio interno que aparenta menospreciar? ¿Acaso no fue él lo que hizo caminar a Diógenes por toda respuesta ante un Zenón que negaba el movimiento[277]? ¿No era merced a él por lo que toda la antigüedad filosófica respondía a los pirronianos[278]? No vayamos tan lejos; mientras que toda la filosofía moderna rechaza los espíritus, de repente se levanta el obispo Berkeley[279] y sostiene que no hay cuerpos. ¿Cómo se ha terminado por responder a este terrible lógico? Quitad el sentimiento interior y desafío a todos los filósofos modernos en su conjunto a probar a Berkeley que hay cuerpos. Joven, que me parecéis de tan buena cuna, <CC XXXVII 18> de buena fe, os conjuro a ello, y permitidme que cite aquí a un autor que no os resultará sospechoso, al de los *Pensamientos filosóficos*[280]. Si un hombre viene a deciros que, lanzando al azar una multitud de caracteres de imprenta, ha visto componerse por entero la *Eneida* en ese lanzamiento, reconoced que, en lugar de verificar esta maravilla, vos le responderíais fríamente: «Señor, eso no es imposible, pero mentís». ¿En virtud de qué, os conmino, le responderíais así?

Quién no sabe que, sin el sentimiento interno, pronto no quedarían trazas de verdad sobre la tierra, que todos nosotros seríamos sucesivamente el juguete de las opiniones más monstruosas, a medida que quienes las sostuviesen tuvieran más tino, destreza e ingenio; y que en definitiva, reducidos a sonrojarnos de nuestra propia razón, enseguida no sabríamos que creer ni que pensar.

Pero las objeciones... Sin duda, hay algunas insolubles para nosotros y sé que son muchas. Sin embargo, dadme un sistema donde no las haya o decidme cómo debo determinarme. Es más, por la naturaleza de mi sistema,

[277] Se alude aquí a la célebre anécdota narrada por Diógenes Laercio, *Vida y doctrina de filósofos ilustres*, VI, 39.

[278] Escépticos que profesaban la duda permanente y la suspensión de juicio, porque pensaban que era imposible alcanzar ningún conocimiento cierto.

[279] George Berkeley (1685-1753). Obispo irlandés, adversario del ateísmo y del materialismo, que refuta como absurdos en sus *Diálogos entre Hylas y Philonous* (1713).

[280] Es decir, Diderot; cf. *Pensamientos filosóficos* (1746), § 21.

con tal de que mis pruebas directas estén bien establecidas, las dificultades no deben detenerme, vista la imposibilidad en que me hallo, yo ser mixto, de razonar exactamente sobre los espíritus puros y observar suficientemente la naturaleza. Vos materialista, que me habláis de una sustancia única, palpable y sometida por su naturaleza a la inspección de los sentidos, no sólo estáis obligados a decir tan sólo cosas claras y bien probadas, sino a resolver todas mis dificultades de una manera plenamente satisfactoria, puesto que poseemos, vos y yo, todos los instrumentos necesarios para esta solución. Y así, por ejemplo, cuándo hacéis nacer el pensamiento de las combinaciones de la materia, debéis mostrarme sensiblemente esas combinaciones y sus resultados tan sólo mediante las leyes de la física y de la mecánica, dado que no admitís otras[281]. Vos, epicúreo, componéis el alma de átomos sutiles. Pero, ¿a qué llamáis sutiles? Bien sabéis que no conocemos en modo alguno dimensiones absolutas y que nada es pequeño o grande sino en relación con el ojo que lo ve. Tomo hipotéticamente un microscopio capaz y observo uno de vuestros átomos. Veo un gran trozo de roca ganchuda. De la danza y en ensamblaje de semejantes trozos espero ver resultar el pensamiento. Vos, modernista, me mostráis una molécula orgánica: tomo mi microscopio y veo un dragón tan grande como la mitad de mi habitación; espero ver moldearse y enredarse esos dragones hasta que vea resultar de todo eso un ser no sólo organizado, sino inteligente: <CC XXXVII 19> es decir, un ser no compuesto de agregaciones y que sea rigurosamente uno, etc. Subrayaréis que el mundo se ha ordenado fortuitamente como la República romana. Para que la paridad sea justa se requeriría que la República romana no hubiera estado compuesta de hombres, sino de pedazos de madera. Mostradme clara y sensiblemente la generación puramente material del primer ser inteligente, no os pido nada más.

Ahora bien, ¿si todo esto es obra de un ser inteligente, poderoso, bienhechor, de dónde proviene el mal sobre la tierra? Os confieso que esta dificul-

[281] Cf. *Profesión de fe, OC*, IV, p. 584.

tad tan terrible nunca me ha impresionado mucho, sea porque no la he concebido bien, sea porque en realidad no tiene toda la solidez que aparenta tener. Nuestros filósofos se han alzado contra las entidades metafísicas y no conozco a nadie que haga tanto. ¿Qué entienden ellos por el mal? ¿Qué es el mal en sí mismo? ¿Dónde se halla el mal en relación con la naturaleza y su autor? El universo subsiste, el orden reina y se conserva: todo perece sucesivamente, porque tal es la ley de los seres materiales y mudos; pero todo se renueva y nada degenera, porque tal es el orden de su autor, y este orden no se desmiente en absoluto. No veo ningún mal en todo esto. Mas, cuándo yo sufro, ¿no es ello un mal? cuándo muero, ¿acaso no es un mal? Despacio: yo soy susceptible de la muerte, porque he recibido la vida; sólo había para mí un medio de no morir y es no haber nacido jamás. La vida es un bien positivo, pero finito, cuyo término se llama la muerte. El término positivo no es negativo, es cero. La muerte nos resulta terrible y a esto lo llamamos terror ante un mal. El dolor también es un mal para quien lo sufre, lo admito. Pero el dolor y el placer eran los únicos medios de vincular a un ser sensible y perecedero a su propia conservación, y estos medios son administrados con una bondad digna del Ser supremo. En el preciso instante en que yo escribo esto, acabo de comprobar cómo el fin súbito de un dolor agudo es un placer vivo y delicioso. ¿Alguien osaría decir que el cese del placer más vivo sea un dolor agudo? El dulce disfrute de la vida es permanente; para gozarla basta con no sufrir. El dolor no es más que una advertencia, importante, pero necesaria, de que este bien que nos es tan querido se halla en peligro. cuándo examiné todo esto de cerca, comprobé que el sentimiento de la muerte y el del dolor es prácticamente nulo en el orden de la naturaleza. Son los hombres quienes lo han agudizado. Sin sus insensatos refinamientos, sin sus bárbaras instituciones. Los males físicos no nos alcanzarían, casi no nos afectarían y no sentiríamos en modo alguno la muerte. <CC XXXVII 20 >

¿Y el mal moral? Otra obra del hombre, en el que Dios no tiene otra parte que haberle hecho a éste libre y en ello semejante a él. ¿Habría que inculpar a Dios de los crímenes de los hombres y de los males que acarrean?

Al ver un campo de batalla, ¿habría que reprocharle haber creado tantas piernas y brazos rotos?

¿Por qué —diréis— haber hecho libre al hombre, puesto que éste debía abusar de su libertad? ¡Ah! Si existiera un mortal que no hubiese abusado de ella, este mortal por sí solo honraría más a la humanidad de lo que la degradan todos los criminales que cubren la tierra. Dios mío: dame virtudes y ubícame por un día cerca de los Fenelón, de los Catón, de los Sócrates. ¿Qué me importará el resto del género humano? No me sonrojaría por haber sido hombre.

Como os digo, aquí se trata de mi sentimiento, no de mis pruebas y vos no lo veis demasiado. Recuerdo haberme encontrado sobre mi camino con esta cuestión del origen del mal y haberla tratado ligeramente[282]; mas vos no habéis leído esas repeticiones y yo las he olvidado; ambos hemos hecho muy bien. Todo cuánto sé es que la facilidad que hallé para resolverla provenía de la opinión que siempre he albergado sobre la coexistencia eterna de dos principios, uno activo, que es Dios, otro pasivo, que es la materia, a la que el ser activo combina y modifica con pleno poder, aunque sin haberla creado y sin poder anularla[283]. Esta opinión me ha hecho objeto de burla por parte de los filósofos a quienes se la he dicho; ellos la han proclamado absurda y contradictoria. Puede ser, pero a mí no me ha parecido tal y he encontrado en ella la ventaja de explicar sin pena y claramente a mi gusto un sinfín de cuestiones en las que ellos se embrollan; entre otras la que vos me planteáis aquí como insoluble.

Por lo demás, me atrevo a creer que mi sentimiento de poco peso sobre cualquier otra materia debe pesar algo sobre ésta y, cuándo conozcáis mejor mi destino, acaso algún día diréis pensando en mí: quién más tiene derecho a agrandar la medida que ha encontrado a los males que él sufre aquí abajo.

[282] En los dos *Discursos*, en la *Profesión de fe* y en su *Carta a Voltaire sobre la Providencia.*

[283] Cf. *OC,* PV, pp. 585-587.

Vos atribuís a la dificultad de esta misma cuestión, de la que han abusado el fanatismo y la superstición, los males que las religiones han causado sobre la tierra. Puede ser, e incluso os confieso que todas las fórmulas en materia de fe me parecen otras tantas cadenas de iniquidad, de falsedad, de hipocresía y de tiranía. Mas no seamos injustos y, para agravar el mal, no quitemos el bien. Arrancar toda creencia en Dios del corazón de los hombres equivale a destruir toda virtud. Es mi opinión, acaso falsa, pero en tanto que es la mía sería ruin disimulárosla. <CC XXXVII 21>

Hacer el bien es la ocupación más grata de un hombre bien nacido. Su probidad, su beneficencia no son en modo alguno obra de sus principios, sino de su buen natural. Cede a sus inclinaciones al practicar la justicia, tal como el malvado cede a las suyas al poner en práctica la iniquidad. Contentar el gusto que nos lleva a hacer el bien es bondad, mas no virtud.

Esta palabra significa fuerza. No hay virtud sin combate, ni tampoco sin victoria. La virtud no consiste tan sólo en ser justo, sino en serlo triunfando sobre sus pasiones, reinando sobre su propio corazón. Tito, volviendo dichoso al pueblo romano, derramando por doquier las gracias y los favores, no podía perder un solo día y no ser virtuoso; él lo fue ciertamente al despedirse de Berenice[284]. Bruto[285], al ajusticiar a sus hijos, sólo podía ser justo. Pero Bruto era un padre cariñoso; para cumplir con su deber desgarró sus entrañas y Bruto fue virtuoso.

[284] Tito Flavio Vespasiano, emperador romano entre los años 79-81 d. C. Hijo mayor del emperador Vespasiano, cuyo imperio había compartido previamente. Se hizo célebre por la conquista de Jerusalén en el año 70 tras un largo asedio. Durante su campaña en Judea, Tito se enamoró de Berenice, hija del rey Heredes Agripa I, que le acompañó en su regreso a Roma. Sin embargo, los romanos desaprobaron esa relación entre el hijo y colega del emperador con un judía, por lo cual Tito tuvo que despedirla con gran pesar de ambos. Tal es el tema que Racine dramatiza en su tragedia *Bérénice.*

[285] Cf. nota 249.

Vos veis aquí por anticipado la cuestión puesta de nuevo en su punto. Este divino simulacro[286] del que me habláis a mí se me ofrece bajo una imagen que no es innoble, y en la impresión que esta imagen deja sobre mi corazón creo sentir el calor que ella es capaz de producir. Mas este simulacro no es, en definitiva, sino una de esas entidades metafísicas a partir de las cuales vos no queréis que los hombres fabriquen dioses. Es un puro objeto de contemplación. ¿Hasta dónde os conduce el efecto de esta sublime contemplación? Si no queréis extraer de ahí un nuevo estímulo para obrar bien, estoy de acuerdo con vos: mas no es esto de lo que se trata. Supongamos que vuestro honesto corazón es presa de las pasiones más terribles, de las cuales no estáis a salvo, porque después de todo sois un hombre. Esta imagen que es tan encantadora en la calma, ¿no perderá nada de sus encantos y no quedará empañada en medio de las mareas? Descartemos el desalentador y terrible supuesto de los peligros que pueden tentar a la virtud al borde de desesperación. Supongamos tan sólo que un corazón demasiado sensible arde por un amor involuntario hacia la hija o la mujer de su amigo, que sea dueño de gozar de ella entre el cielo que nada ve y él, que no quiere decir nada de ello a nadie; que su encantadora figura le atrae ornamentada con todos los atractivos de la belleza y de la voluptuosidad; en el momento en que sus embriagados sentidos están prestos a librarse a las delicias de ella, ¿acaso vendrá esta imagen abstracta de la virtud a disputarle a su corazón el objeto real que le golpea? ¿le parecerá en ese instante esa imagen la más bella, le arrancará de la que él ama para librarse a la vana contemplación de un fantasma que sabe sin realidad? ¿Acabará como José y dejará su

[286] «Abandona amigo mío —escribe Julia a Saint-Preux— a esos vanos moralistas y entra en el fondo de su alma, allí donde siempre volverás a encontrar la fuente de ese fuego sagrado que tantas veces nos rodea del amor de las más sublimes virtudes; allí es donde verás este eterno simulacro de lo verdadero y bello, cuya contemplación nos insufla un santo entusiasmo y que nuestras pasiones mancillan sin poder borrar nunca» *(La nueva Eloísa, OC,* H, p. 223).

capa[287] ? No, señor, él cerrará los ojos y sucumbirá. El creyente —diréis— <CC XXXVII 22> sucumbirá igualmente. Sí lo hará el hombre débil, por ejemplo quien os escribe; pero dadle a ambos el mismo grado de fuerza y veréis la diferencia relativa al punto de apoyo[288].

¿Cuál es el medio de resistir a tentaciones violentas, cuándo uno puede ceder ante ellas sin temor diciendo: «de qué sirve resistir»? Para ser virtuoso el filósofo necesita serlo ante los ojos de los hombres; pero ante los ojos de Dios el justo es fuerte por entero, ¡El tiene a esta vida y sus bienes, sus males y toda su vanagloria por tan poca cosa! ¡Divisa tanto más allá! Fuerza invencible de la virtud, ninguno te conoce como quien siente todo su ser y quien sabe que no se halla bajo el poder de los hombres disponer de ella. ¿Habéis leído alguna vez la *República* de Platón? Reparad en el segundo diálogo con qué energía el amigo de Sócrates, cuyo nombre he olvidado[289], le describe al justo abrumado por los ultrajes de la fortuna y las injusticias de los hombres, difamado, perseguido, atormentado, presa de todo el oprobio del crimen y merecedor de todas las recompensas de la virtud, al ver que la muerte se acerca ya, y seguro de que el odio de los malvados no escatimará su memoria, cuándo no puedan nada contra su persona. Qué cuadro tan desalentador, si nada pudiera desalentar a la virtud. El propio Sócrates grita espantado y cree su deber invocar a los dioses antes de responder; mas sin la esperanza de otra vida, hubiera tenido serias dificultades en responder. No obstante, todo debería acabar para nosotros con la muerte, lo que no puede ser si Dios es justo y por consiguiente existe; la sola idea de esta existencia sería para el hombre un aliento hacia la virtud y un consuelo en

[287] Alusión al episodio de José y la mujer de Putifar narrado en la Biblia (*Génesis* XXXIX 12). La mujer de su amo egipcio agarró a José por su capa, pidiéndole que se acostara con ella, pero él se fue dejándole su capa, de la que ella utilizó para acusarle de haber intentado violarla y hacerle encarcelar.

[288] En este sentido, Rousseau hace hablar a Julia del apoyo interior que le procura su «conversión» después de su matrimonio (cf. *OC,* II, pp. 357-358).

[289] Se trata de Glauco; cf. Platón, *República,* II 361b-362a.

su miseria, de lo cual adolece quien creyéndose aislado en este universo no siente en el fondo de su corazón ningún confidente de sus pensamientos[290]. Siempre supone un alivio en la adversidad tener un testigo de que no lo ha merecido; es un orgullo verdaderamente digno de la virtud el poder decir a Dios: «Tú que lees en mi corazón, ves que uso con fortaleza de alma y como hombre justo la libertad que me has concedido». El verdadero creyente, que se siente por doquier bajo el ojo eterno quiere honrarse cara al cielo de haber cumplido con sus deberes sobre la tierra.

Como veis, no os he discutido en absoluto este simulacro que vos me habéis presentado como el único objeto de las virtudes del sabio. Pero, querido señor mío, volveros ahora hacia vos y comprobad cuán inalienable es este objeto, incompatible con vuestros principios. ¿Cómo no sentís que esta misma ley de la necesidad que, según vos, es la única que regula la marcha del mundo y todos los acontecimientos, regula también todas las acciones de los hombres, todos los pensamientos de sus cabezas, que nada es libre, que todo está forzado y es necesario e inevitable?, que todos los movimientos del hombre, <CC XXXVII 23> dirigidos por la ciega materia no dependen de su voluntad, ya que su voluntad misma depende de la necesidad: que por consiguiente no ha virtudes ni vicios, ni mérito ni demérito, ni moralidad en las acciones humanas y que las expresiones de «hombre honesto» o «perverso» debieran ser para vos totalmente vacías de sentido? Sin embargo, no lo son, estoy harto seguro de ello. Vuestro honesto corazón a despecho de vuestros argumentos protesta contra vuestra triste filosofía.

El sentimiento de libertad, el encanto de la virtud, se hacen sentir pese a vos, y he ahí cómo desde todas partes esta fuerte y saludable voz del sentimiento interior recuerda en el seno de la verdad y la virtud a todo hombre

[290] «En cualquier otro sistema yo viviría sin recurso y moriría sin esperanza. Sería la más desdichada de las criaturas, Atengámonos, pues, a lo único que basta para volverme feliz a despecho de la fortuna y de los hombres» *(III Paseo, OC,* I, p. 1019).

que su razón mal conducida se extravía. Bendecid, señor, esta santa y bienhechora voz que nos trae de nuevo los deberes del hombre que la filosofía a la moda terminaría por haceros olvidar. No os libréis a vuestros argumentos sino cuándo los sintáis acordes con el dictamen de vuestra conciencia, y todas las veces que sintáis una contradicción entre ambas cosas, estad seguro de que son ellos quienes os engañan.

Aun cuándo no quisiera mostrarme quisquilloso con vos, ni seguir al pie de la letra vuestras dos cartas, con todo no puedo dejar de decir algo sobre el paralelismo entre el sabio hebreo y el sabio griego[291]. Como admirador de ambos no puedo ser sospechoso de prejuicios al hablar de ellos. No os creo en el mismo caso. Estoy un poco sorprendido de que concedáis al segundo toda vuestra preferencia. Seguramente no os habéis familiarizado lo suficiente con el otro y no os habéis molestado en discriminar lo que es verdaderamente suyo y lo que, siéndole ajeno, lo desfigura ante vuestros ojos, como ante los de muchas otras gentes que, a mi juicio, no lo han mirado más de cerca que vos. Si Jesús hubiera nacido en Atenas y Sócrates en Jerusalén, si Platón y Jenofonte hubiesen escrito la vida del primero, mientras que Lucas y Mateo la del otro, vuestro lenguaje sería muy distinto; y lo que le daña en vuestro espíritu es precisamente lo que vuelve su elevación de alma más asombroso y admirable, a saber, su nacimiento en Judea, en el seno del pueblo más vil que pudiera existir entonces, mientras que Sócrates, nacido en el seno del pueblo más instruido y más amable, encontró todos los recursos que necesitaba para elevarse fácilmente al tono que adoptó. El se levantó contra los sofistas como Jesús contra los sacerdotes, con la diferencia de que Sócrates imitó con frecuencia a sus antagonistas y de que, si su hermosa y dulce muerte no hubiera honrado su vida, hubiese pasado por ser un sofista como ellos. En el caso de Jesús, el vuelo supremo que emprendió su gran alma le elevó para siempre por encima de todos los mortales y, desde la edad de doce años hasta el momento en que expiró en la más cruel e

[291] Jesús y Sócrates.

infame de todas las muertes, no se desmintió ni por un momento. Su noble proyecto consistía en liberar a su pueblo, en hacer de él un pueblo libre y digno de serlo; <CC XXXVII 24> porque por ahí debía comenzar. El profundo estudio que hizo de la Ley de Moisés, sus esfuerzos por despertar el entusiasmo y el amor en los corazones mostraron su objetivo tanto como era posible para no alarmar a los romanos. Pero sus viles y cobardes compatriotas, en lugar de escucharle, le odiaron precisamente a causa de que su genio y su virtud les reprochaba su indignidad. En definitiva, sólo después de comprobar la imposibilidad de ejecutar el proyecto que cobijó en su cabeza y al no poder llevar a cabo él mismo una revolución en su pueblo, quiso promover una en el universo a través de sus discípulos. Lo que le impidió tener éxito en su primer plan, además de la bajeza de su pueblo incapaz de toda virtud, fue la extremada dulzura de su propio carácter; dulzura que no tiene más de angelical y divina que de humana, que no le abandonó ni un instante, ni siquiera sobre la cruz, y que hace verter torrentes de lágrimas a quien sabe leer su vida como hay que hacerlo, a través de los fárragos con que esas pobres gentes lo desfiguraron. Felizmente respetaron y transcribieron fielmente sus discursos que no entendían: dejando a un lado algunos giros orientales o mal expresados, no se ve ni una palabra que no sea digna de él y ahí es donde se reconoce al hombre divino, que convirtió a tan pésimos discípulos en hombres valerosos y elocuentes, gracias a su grosero pero altivo entusiasmo.

Me objetaréis que hizo milagros. Esta objeción sería terrible, si fuera justa. Pero vos sabéis, o al menos podríais saber que, a mi juicio, lejos de hacer milagros, Jesús declaró expresamente que no los haría y profesó un enorme desprecio a quienes se lo demandaban[292].

¡Cuántas cosas me quedarían por decir! Pero esta carta es enorme. Esta será la última vez que vuelva sobre estas materias. He querido complaceros y no me arrepiento; al contrario. Os agradezco haberme hecho retomar un

[292] Cf. *Cartas de la montaña*, *OC*, III, pp. 730-735.

rosario de ideas casi borradas, pero cuyos restos pueden serme útiles en el estado en que me hallo.

Adiós, señor, acordaos alguna vez de un hombre al que habríais querido, me vanaglorio de ello, si le hubierais conocido mejor y que se ocupa de vos en unos momentos en que casi no se ocupa de sí mismo.

Renou[293]

[293] Renou (apellido de la madre de Teresa Lavasseur) es el seudónimo adoptado por Rousseau desde su regreso de Inglaterra en 1767, siguiendo el consejo del príncipe de Conti, que le protegía. Al ser vigente el decreto de 1762 se arriesgaba a ser encarcelado en cualquier jurisdicción que dependiera del Parlamento de París.

41. (6544) A Paul-Claude Moultou[294]

Monquin, 14 de febrero de 1769

[Rousseau responde aquí a una carta concertada entre Paul Moultou y el señor Venel, de la universidad de Montpellier, porque este último no creía que Rousseau estuviera persuadido de las verdades de la religión[295].]

[294] Pablo Claudio Moultou (1731-1787). Nacido en Montepellier, cursó sus estudios en Ginebra, donde fue nombrado ministro en 1754. Es uno de los amigos más fieles de Rousseau y un fervoroso admirador de su pensamiento. En 1778 Rousseau le manda varios manuscritos, entre los que se encuentran las *Confesiones,* cuya primera parte publicará Moultou con Du Peyrou en 1782.

[295] El *Diario de Ginebra* del 5. 12. 1789 (núm. 48) contiene una carta fechada por «el primogénito de Moultou (es decir, Pierre Moultou, hijo del destinatario de la presente carta), fechada el 12 de noviembre y dirigida a los «Editores del *Segundo suplemento de las Colección de Obras de J. -J. Rousseau».* En ella Pierre Moultou dice que su padre había difundido una carta de Rousseau en donde se constatarían sus dudas religiosas. E^sta carta del diario ginebrino fue incluida, por expreso deseo de su autor, en el volumen XVII y último (tomo segundo del segundo complemento) de las *Obras* de Rousseau publicadas en Ginebra en 1789.

<CC XXXVII 56> Estoy desahuciado, querido Moultou; he abandonado los aires cenagosos de Bourgoin para ocupar la parte alta de una casa vacía y solitaria, que su propietaria me habría ofertado desde hace mucho tiempo y donde lie sido recibido con una hospitalidad demasiado noble para hacerme olvidar que no estoy en mi casa. Tras haber tomado esta opción, el estado en que me hallo no me deja pensar en otra vivienda, ni la propia honestidad me permitiría abandonar tan pronto ésta después de haber consentido que se arreglará para mí. Mi situación, la necesidad, mi querencia, todo me lleva a ceñir mis deseos y mis cuidados a acabar en esta soledad cuyos días, gracias al cielo y pese a lo que vos podáis decir, no creo que duren mucho más. Abrumado por los males de la vida y las injusticias de los hombres, me acerco con alegría a una morada donde todo esto no penetra en absoluto y en la espera no quiero ocuparme, si puedo, más que de acercarme a mí mismo y gozar aquí, entre la compañía de mis infortunios y mi corazón, y Dios que lo ve, de algunas horas de benignidad y de paz mientras aguardo la última. Así, buen amigo mío, habladme de vuestra amistad para conmigo, que siempre me será querida, pero dejadme de hablar de proyectos. En este mundo no me queda otra cosa que salir de él con la misma inocencia con la que he vivido.

He visto, amigo mío, en algunas de vuestras cartas, particularmente en la última[296], que el torrente de la moda os conquista, y que comenzáis a vacilar en sentimientos donde os creía inquebrantable. Querido amigo, ¿cómo habéis hecho? Vos, eir quien siempre he creído ver un corazón tan sano, un alma tan fuerte, ¿dejáis de estar <CC XXXVII 57> contento con vos mismos, y el testimonio secreto de vuestros sentimientos empezaría a volverse tan importante para vos? Sé que la fe no es indispensable, que la incredulidad sincera no es en modo alguno un crimen, y que uno será juzgado por lo que haya hecho y no por lo que haya creído. Pero procurad, os lo ruego, manteneros de buena fe con vos mismo; porque es muy diferente no haber creído o no haber querido creer, y puedo concebir cómo quien no haya creído nunca tampoco

[296] Esta carta no se ha conservado.

creerá jamás, mas no cómo quien ha creído puede dejar de creer. Lo que os pido no es tanto la fe como la buena fe. ¿Queréis rechazar la inteligencia universal? Las causas finales[297] saltan a la vista. ¿Queréis sofocar el instinto moral? La voz interna se levanta en vuestro corazón, fulmina los pequeños argumentos a la moda y os grita que no es cierto que la diferencia entre el hombre honesto y el criminal, entre el vicio y la virtud, sea insignificante? Porque vos sois demasiado buen razonador para no ver que, rechazando la causa primera y reduciéndolo todo a la materia y el movimiento, se elimina toda moralidad de la vida humana. ¿Acaso, Dios mío, el justo desafortunado presa de todos los males de esta vida sin exceptuar tan siquiera el oprobio y el deshonor no podría esperar ningún desagravio tras la muerte y moriría como una bestia después de haber vivido en Dios? No, no, Moultou, Jesús, al que este siglo ha ignorado porque es indigno de conocerle, Jesús que murió por haber querido hacer un pueblo ilustre y virtuoso de sus viles compatriotas, el sublime Jesús no murió del todo en la cruz; y a mí, que no soy sino un hombre endeble lleno de debilidades, pero que siento un corazón inseparable de un sentimiento culpable[298], me basta para que al sentir acercarse la disolución de mi cuerpo, sienta al mismo tiempo la certidumbre de vivir. La naturaleza entera me lo garantiza. Ella no es contradictoria consigo misma; en ella veo reinar un orden físico admirable y que no se desmiente jamás. El orden moral debe corresponderle. Me fue trastocado durante la vida, y va a comenzar en mi muerte. Perdón, amigo mío, veo que me repito; pero mi corazón, lleno para mí de esperanza y confianza, y para vos de interés y apego, no podía negarse a este breve desahogo.

1 le dejado de pensar en L. [299] Y probablemente mis viajes se han terminado. Sin embargo, últimamente he recibido una carta del patrón de la

[297] Cf. *Profesión de fe, OC*, IV, pp. 579-581.

[298] Se refiere aquí a su calumnia contra Marión; cf. *Confesiones, OC*, I, p. 86.

[299] Alude aquí al proyecto de «retirarse a Lavaignac», un castillo en L'Herault, con el acuerdo del príncipe de Conti; un proyecto del que habla en varias cartas fechadas entre el 12 y 30 de diciembre de 1768.

Case[300], tan llena de bondades y amistad como nunca me había escrito, y que da su aprobación a otra proposición que me había sido hecha[301]; mas no me conviene hacer proyectos. Quiero disfrutar entre la naturaleza y yo de los pocos días que me quedan, sin seguir paseando, si puedo, entre los hombres que me han tratado tan <CC XXXVII 58> mal y me han conocido aún peor. Aunque no puedo agacharse para herborizar, no puedo renunciar a las plantas, y las observo con más placer que nunca. No os propongo que me mandéis las vuestras, porque espero que las traigáis vos. Este momento, querido Moultou, me será muy placentero. Adiós, os abrazo; repartid todos los sentimientos de mi corazón con vuestra digna mitad, y recibid ambos el respeto de la mía. Ella sigue compadeciéndose. Bien a pesar suyo, bien a pesar nuestro, ella y yo no hemos podido cumplir con grandes deberes[302]. Pero ella ha cumplido con otros bien respetables. ¡Cuántas cosas que deberían saberse van a ser enterradas conmigo, y cuántos de mis crueles enemigos sacarán ventaja de la imposibilidad de hablar que me han impuesto!

Podéis seguir escribiéndome a Bourgoin.

P. S.

Olvidaba hablaros de mi carta al señor de Mirabeau. Le he escrito por pura complacencia, sólo para él y no para que sea impresa, ante sus fuertes y frecuentes instancias de leer *El orden esencial de las sociedades políticas,* que me había enviado, para que le diera mi perecer. Lo hice con esa carta, escrita atolondradamente, a toda prisa, y en el secreto de la amistad. Me respondió con otra larga carta en la que me pedía mucho tiempo después, con

[300] El príncipe de Conti.

[301] Respecto a establecerse en el principados de los Dombes.

o02 Aluciñn Q ene IIIKIC

[302] Alusión a sus hijos.

insistencia, el permiso de imprimirla. No puede negarle mi consentimiento para su carta, con la cual hizo imprimir también la mía, sin haberme prevenido de ninguna manera. No he visto esa publicación, ni tampoco he podido releer mi carta de la que me ha sido imposible encontrar el borrador y de la que no recuerdo nada, salvo que le manifestaba mi parecer sin rodeos, como él deseaba, pero que por lo demás estaba muy descuidada y no era apta de ver la luz[303]. Esa es, señor Moultou, la verdad exacta. Así veréis que no estoy en condiciones de enviaros esa carta, puesto que no la tengo e incluso no la he revisado. No toméis esto como una excusa y tened por seguro que nunca las buscaré con vos.

[303] El 6 de agosto de 1767, el marqués de Mirabeau pide a Rousseau su permiso para publicar en las *Efemérides del ciudadano* (órgano de los fisiócratas) esta carta y su respuesta del 30 de julio *(CC* 6012). Rousseau responde negativamente el 9 de diciembre *(CC* 6150) y Mirabeau vuelve a la carga porque el libro de Le Mercier de La Riviére va a ser atacado por Morellet y Mably: «necesitaría que permitieseis que cierta carta dirigida a vos este verano se publicara, obviando todo cuánto pudiera dar a conocer la identidad del destinatario». Rousseau da su consentimiento a este planteamiento el 12 de diciembre de 1767 *(CC* 6154).

42. (6652) Ala condesa de Berthier[304]

Monquin, 17 de enero de 1770

[Esta carta está dirigida a una joven madre que siente su corazón inquieto ante la idea de la vida burguesa que le aguarda y, en su principio, es una de las páginas más bellas de Rousseau sobre la felicidad tal como él la ha conocido y meditado. Como siempre, aborda las cuestiones morales sugiriendo una vía que cree adaptada a la situación concreta de su corresponsal, así como a las disposiciones que le atribuye. El cuidado del hijo le parece aquí la mejor defensa contra el aburrimiento que parece atormentar a este alma sensible. Pero entonces evoca a sus propios hijos abandonados en un tono desconocido y su discurso se vuelve terrible hacia el final, cuándo Rousseau piensa en sus hijos como en adversarios potenciales que sus enemigos hubieran podido manipular a su antojo. En noviembre de 1769 ha retomado la redacción de las Confesiones *y, sin duda, esta carta refleja las sombras que planean sobre su segunda parte.*]

[304] La destinataria de esta carta es Luisa-Rosa, hija de Pedro Rabaud de La Chaussade, señor de Guérygny, y de Jacqueline Masson. Nacida hacia 1748, se casó el 25 de noviembre de 1763, con el conde de Berthier.

<CC XXXVII 205> Siempre tuve el corazón un poco novelesco y temo no haberme curado de tal inclinación al escribiros. Excusadme si mezclo algunas visiones con mis ideas, y si añado también un poco de razón, no la desdeñéis bajo cualquier forma y sea cual fuere el séquito con que se presente. Nuestra correspondencia comenzó de una manera por la que siempre me resultará interesante, un acto de virtud del que yo conocía bien todo su precio, una necesidad de alimento para vuestra alma que me hace presumir el vjgor para digerirlo y la salud que es fuente del mismo. Ese vacío interno del que os quejáis no se hace sentir sino a los corazones hechos para ser colmados. Los corazones angostos no sienten <CC XXXVII 206> jamás el vacío, porque siempre se hallan llenos de nada; les sucede justo lo contrario a aquellos cuya voracidad es tan grande que no la pueden saciar los enclenques seres que nos rodean. Si la naturaleza os ha hecho el raro y funesto obsequio de un corazón demasiado sensible a la necesidad de ser feliz, no busquéis fuera nada que pueda bastarle, pues debe alimentarse de su propia sustancia. Señora, toda la felicidad que nosotros queremos extraer de cuánto nos es ajeno es una dicha falsa. Las gentes que no son susceptibles de ninguna otra hacen bien en contentarse con ella. Ahora bien, si vos sois la que yo supongo, entonces nunca seréis feliz sino por vos misma; no esperéis nada relativo a esto sino de vos. Este sentido moral, tan raro entre los hombres, ese exquisito sentimiento de lo bello, de lo verdadero, de lo justo, que reflexiona siempre sobre nosotros mismos, mantiene al alma de quien está dotado con él de un continuo arrebato que es el más delicioso de los goces: el rigor de la fortuna, la maldad de los hombres, los males imprevistos, las calamidades de todo tipo pueden adormecerla por algún tiempo, pero jamás extinguirla; y, casi asfixiada bajo el peso de las perfidias humanas, a veces una explosión súbita puede conferirle su primer destello. Se cree que estas cosas no deben decirse a una mujer de vuestra edad, pero yo creo por el contrario que es a vuestra edad cuándo son útiles y el corazón puede abrirse a ellas; más pronto no se sabría entenderlas; más tarde, cuándo cunda el hábito, no se sabría degustarlas.

¿Cómo se llega a él? —me preguntaréis vos—; ¿qué hay que hacer para cultivar y desarrollar este sentido moral? Ahí es donde yo quería ir a parar: el gusto de la virtud no se aprende mediante preceptos, es el efecto de una vida simple y sana; se llega a querer lo que se hace cuándo no se hace sino lo que está bien. Mas, para tomar este hábito, que no se comienza a paladear más que después de haberlo adoptado, hace falta un motivo; yo os brindo uno que me sugiere vuestro estado: alimentad a vuestro hijo. Oigo los clamores, las objeciones; en alta voz, los obstáculos, poca leche, un marido que se importuna...; en voz baja, una mujer que se molesta, el aburrimiento de la vida doméstica, los cuidados innobles. ¿Placeres? Os los prometo, y tales que colmaran verdaderamente vuestra alma. No se es feliz por el mero hecho de apilar placeres, sino por un estado permanente que no se halla compuesto de actos distintos: si la felicidad no entra, por decirlo así, en disolución dentro de nuestra alma, no hace más que rozarla, aflorar por algunos puntos, no es más que aparente, no es nada para ese alma.

El hábito más grato que pueda existir es el de la vida doméstica que nos mantiene más cerca de nosotros que ninguna otra. Nada se identifica con más fuerza, más constantemente con nosotros que nuestra <CC XXXVIII 207> familia y nuestros hijos; los sentimientos que adquirimos o reforzamos en ese comercio íntimo son los más auténticos, los más duraderos, los más sólidos que pueden ligarnos a los seres perecederos, ya que sólo la muerte puede apagarlos, mientras que el amor y la amistad viven raramente tanto como nosotros; son también los sentimientos más puros, dado que se mantienen más cerca de la naturaleza, del orden, y por su simple fortaleza nos alejan del vicio y los gustos depravados. Yo he buscado mucho dónde puede hallarse la verdadera felicidad, si existe sobre la tierra, y mi razón no me la ha mostrado sino ahí... Las condesas no suelen querer buscarla allí, lo sé; ellas no se convierten en nodrizas y ayas; pero es preciso que sepan llegar a ser felices, tienen que sustituir sus ruidosos placeres por la verdadera felicidad, emplean su vida en un trabajo de galeote para escapar del aburrimiento que las asfixia tan pronto como respiran; y es preciso

que aquellas a quien la naturaleza dotó con ese divino sentido moral que hechiza cuándo uno se entrega a él, y que pesa cuándo se elude, se decidan a dejar de sentir incesantemente gemir y suspirar su corazón, mientras que sus sentidos se divierten.

Pero yo que hablo de familia, de hijos... Señora, compadeced a quienes un férreo destino priva de semejante felicidad; compadecedles si sólo son desafortunados, compadecedles mucho más si son culpables. A mí, prevaricador de la verdad, nunca se me verá plegar las máximas de mi conducta en mis yerros; nunca se me verá falsificar las santas leyes de la naturaleza y del deber para extenuar mis faltas. Prefiero expiarlas a excusarlas. Condenadme, pues, señora, pero escuchadme: hallaréis a un hombre amigo de la verdad hasta en sus faltas, y que no teme recordárselas a sí mismo hasta que pueda resultar algún bien de tal recuerdo. Sin embargo, doy gracias al cielo por haberme hecho beber sólo a mí las amarguras de mi vida, y haber protegido a mis hijos: prefiero que vivan en un estado oscuro sin conocerme, que verles, en medio de mis desgracias, vilmente alimentados por la traidora generosidad de mis enemigos, deseosos de enseñarles a odiar y quizá a traicionar a su padre; y prefiero mil veces ser este padre desafortunado que descuidó su deber por debilidad, y que llora su falta, que ser el amigo pérfido que traiciona la confianza de su amigo, y divulga, para difamarlo, el secreto que le ha confiado[305].

Joven dama, ¿queréis trabajar en volveros dichosa? Comenzad primero por alimentar a vuestro hijo: no metáis a vuestra hija en un convento, educadla vos misma; vuestro marido es joven, es de buen natural; he ahí lo que os hace falta. No me decís <CC XXXVII 208> cómo vive él con vos; no importa: si estuviera entregado a todos los gustos de su edad y de su época, vos se los extirparéis mediante los vuestros sin decirle nada; vuestros hijos os ayudarán a retenerle por lazos más fuertes y más constantes que los del

[305] ¿Musión a Diderot, acusado de haber divulgado las confianzas que Rousseau le había hecho sobre su pasión por Sofía d'Houdedot; cf. *Confesiones, OC,* I, 486.

amor: así tendréis la vida más simple, es cierto, pero también la más grata y más feliz de la que yo tenga idea. Pero, debo insistir en ello, si ese arreglo burgués os disgusta, y si la opinión os subyuga, curaros de la sed de felicidad que os atormenta, porque no la apagaréis jamás.

Estas son mis ideas: si son falsas o ridiculas, perdonad el error tomando en cuenta la intención; quizá me engañe, pero es seguro que no quiero engañaros. El interés que os tomáis por mí me conmueve, y os juro que se ve correspondido.

Todas mis cartas son abiertas; la última lo ha sido, ésta lo será; nada es más cierto. Os diría la razón, pero mi carta no os llegaría; como no es a vos a quien se persigue, y no son vuestros secretos lo que se busca, no creo que lo que pudierais tener que decirme quede expuesto a la indiscreción; pero en cualquier caso conviene que estéis advertida.

43. (6666) Al abad Maydieu[306]

Monquin, por Bourgoin, el 9 de febrero de 1770

[Como en tantas otras ocasones, aquí Rousseau intenta aplicar los principios pedagógicos expuestos en su Emilio *al caso concreto del preceptor que le interpela como una indiscutible autoridad en la materia.]*

¡Pobres ciegos que somos!
Cielo, desenmascara a los impostores
Y fuerza a sus bárbaros corazones
a abrirse a las miradas de los hombres[307].

[306] El abad Juan Maydieu (1742-1800) era a la sazón el preceptor del hijo del duque de Villequier, cuyo abuelo estaba emparentado con la gran nobleza. Fue autor de obras tales como *La virtuosa Portugal* (1779) y *El hombre honesto* (1771; 2 vols.). Sobre el destino del alumno que, a la edad de siete años y por persona interpuesta, se benefició de los consejos pedagógicos de Rousseau, cf. *CC,* XXXVII, p. 235.

[307] Aparecido por primera vez en una carta del 22 de enero de 1770 a la señora Boy de la Tour, este cuarteto abre numerosas cartas de Rousseau hasta la carta a Dussaulx del 16 de febrero de 1771.

<CC XXXVII 231 > A decir verdad, vuestra carta[308] no es en modo alguno la de un joven que necesita consejo, sino la de alguien prudente muy capaz de darlo. No puedo deciros cuánto me ha impresionado esa carta; si vos tenéis en efecto el talante que ella anuncia, cabe desear por el bien de vuestro a alumnos que sus padres reconozcan el valor del hombre que han puesto a su lado.

Hace tanto que me distancié de las ideas a las cuales os referís que me resultan completamente ajenas; con todo, cumpliré cuánto me sea posible con el deber que me habéis impuesto; mas estoy persuadido de que haríais mejor en remitiros a vos que a mí con respecto a la mejor manera de conduciros en el difícil caso en que os halláis.

En cuánto uno se desvía del recto camino de la naturaleza, nada resulta más arduo que volver a él. Vuestro alumno ha adoptado una costumbre que no será fácil de corregir si todo su entorno obstaculiza el efecto de vuestros cuidados; ordinariamente es la primera costumbre que contraen los niños con buenas aptitudes y es la última que puede hacérseles perder, porque para esto se requiere el concurso de la razón que les llega más tarde que al resto de los niños. No os asustéis demasiado de que el efecto de vuestros cuidados no se corresponda inicialmente con la intensidad de vuestro celo; debéis esperar escaso éxito hasta que dispongáis del asidero apropiado; pero esto no es una razón para relajaros mientras dura esa espera. Os halláis en un barco que al navegar muy depnsa se escora hacia atrás y se requiere mucho esfuerzo para no retroceder.

La vía que habéis escogido y que teméis que no sea la mejor, no lo será siempre sin duda; pero me parece la mejor en ese compás de espera. Sólo hay tres instrumentos para actuar sobre las almas humanas: la razón, el sentimiento y la necesidad. Vos habéis empleado inútilmente el primero; no es verosímil que el segundo tenga un efecto mayor; queda el tercero; y mi parecer es que, por <CC **XXXVII 232**> algún tiempo, debéis ateneros a

[308] Carta que se ha perdido.

ello, tanto más cuánto la primera y más importante filosofía del hombre de toda condición y edad es aprender a doblegarse bajo el duro yugo de la necesidad: «Delante de ti siempre marcha tu esclava, la necesidad, llevando en su mano de bronce clavos y cuñas de carpintero»[309].

Es obvio que la opinión[310], ese monstruo que devora al género humano, ya ha rellenado con sus prejuicios la cabeza de ese jovencito: os ve como un empleado suyo, una especie de servidor, hecho para obedecerle, para complacer sus caprichos; y, en su pequeño discernimiento, encuentra harto extraño que seáis vos quien pretendáis sojuzgarle a los vuestros; pues así es cómo él ve todo cuánto vos le prescribís: toda su conducta para con vos no es sino una consecuencia de esa máxima, que no es injusta, pero que aplica mal, de que le toca mandar a quien paga. Con arreglo a ello, ¿qué importa si tiene o no razón? El es quien paga.

Probad, paulatinamente, a borrar esa opinión mediante opiniones más justas, a reorientar sus errores mediante juicios más sensatos: intentad hacerle comprender que hay cosas más estimables que el nacimiento y las riquezas; y para hacérselo comprender, no hay que decírselo, hay que hacérselo sentir[311]. Forzad a su pequeña alma vacía a respetar la justicia y la valentía, a ponerse de rodillas ante la virtud, y no le busquéis libros para eso, pues los hombres de los libros sólo serán para él hombres de otro mundo. Sólo hay un único modelo que pueda tener ante sus ojos alguna realidad, y este modelo sois vos; el oficio que desempeñáis es a mis ojos el más noble y más grande que hay sobre la tierra. Que el vil pueblo piense lo que quiera, yo os veo ocupando el lugar de Dios, ya que hacéis un hombre. Si adoptáis mi punto de vista, esta idea debería elevaros ante vos mismo y ella puede llegar a engrandeceros, lo cual es muy necesario, porque si os limita-

[309] Cf. Horacio, *Odas*, I, XXXV18-19.

[310] «Distingamos siempre las inclinaciones que nos vienen de la naturaleza y las que provienen de la opinión» *(Emilio, OC,* IV, 429).

[311] «Nuestros verdaderos maestros son la experiencia y el sentimiento» *(Emilio, OC, N*, p. 445).

rais a guardar las apariencias y a representar la virtud, el chico os descubriría infaliblemente y todo estaría perdido. Mas si esa imagen sublime de lo grande y lo bello le cala una vez en vos; si vuestro desinterés le enseña que la riqueza no lo puede todo; si ve en vos que resulta mucho más valioso mandarse a uno mismo que a los criados; si le forzáis, en una palabra, a respetaros, desde ese instante le habréis subyugado, y os aseguro que, por mucho que disimule, ya no le dará igual si vos estáis de acuerdo con él o no, sobre todo si, al forzarle a honraros en el fondo de su pequeño corazón, vos le impulsáis al mismo tiempo a hacer poco caso de lo que piense él mismo y a no querer fatigaros más para que coincidáis con sus equivocaciones. Me parece que con cierto método grave y sostenido de ejercer sobre él <CC XXXVII 233> vuestra autoridad, llegaréis finalmente a preguntarle con total frialdad: ¿qué hace que estemos o no de acuerdo? Y él descubrirá por sí mismo que esto es importante. Bastará con evitar que a esa sangre fría se sume la dureza que os volvería odioso. Sin entrar en explicaciones con él, podréis comentar a otros en su presencia: «Me habría gustado hacer su infancia dichosa, pero no ha querido, y prefiero que sea desdichado siendo niño que despreciable al ser hombre». Con respecto a los castigos, pienso como vos que nunca debe recurrirse a los castigos corporales salvo en el caso de que hubiera comenzado él mismo: sus castigos sólo deben ser abstinencias y deberse, en tanto que se pueda, a la naturaleza del delito; me gustaría que vos os sometierais a ellos con él cuándo ello sea posible, y esto sin afectación, sin que parezca costaros muchos, y de manera que él pueda leer en vuestro corazón, sin que se lo digáis, que vos sentís tanto esa privación que le imponéis que vos mismo os sometéis a ella sin pensarlo tan siquiera. En una palabra, para tener éxito, hace falta que vos devengáis impasible y no sintáis sino a través de vuestro alumno o para él. Esa es, lo confieso, una tarea terrible; mas no veo otro medio de tener éxito, y éste me parece asegurado de una parte o de la otra, porque, ¿cuándo con tantos cuidados no hayáis tenido la dicha de haber hecho un hombre, acaso será baladí que llegue a serlo?

Todo esto supone que la desdeñosa altanería del niño no es más que la pequeña vanidad de la pequeña grandeza con la que sus niñeras habrán hinchado su pequeña alma. Sin embargo, aun cuándo pudiera suceder también que esto fuera el efecto del apresto de un carácter indomable y orgulloso que no quiere ceder sino ante él mismo, esta dureza, propia naturalmente tan sólo de los que tienen mucha estofa y que casi no se encuentra el país donde vos vivís, no es probablemente la de vuestro alumno: no obstante, si ello fuese así (y esto es fácil de discernir), entonces tendríais que guardaros de seguir con él el método del que os acabo de hablar, y afrontar la rudeza con la rudeza. Quienes trabajan la madera nunca emplean hierro sobre hierro; así hay que hacer con los espíritus rígidos que se resisten siempre al uso de la fuerza; para ellos no hay más que una llave, pero amable y segura, cual es la del apego y la benevolencia: hay que amansarlos, como a los leones, mediante las caricias. Se corre el riego de mimar un poco a semejantes niños; todo consiste en hacerse querer una vez; luego les veréis caminar sobre hierros candentes.

Excusad todo este desatino de mi pobre cabeza que diverge, divaga y se pierde en pos de la menor idea; no tengo el valor de releer mi carta, por miedo a verme obligado a <CC XXXVII 234 > rehacerla. He querido mostraros el verdadero deseo que tendría por complaceros y aplaudir vuestros respetables desvelos; pero estoy persuadido de que con los talentos que me parecéis tener y el celo que los anima no necesitáis sino de vos mismo para conducir, tan prudentemente como sea posible, la tarea que la providencia ha puesto en vuestras manos. Os honro y os saludo de todo mi corazón.

44. (6883) A la señora Delessert[312]

[París,] 22 de agosto de 1771

[En la época de que data esta carta, Rousseau está instalado en París, en la calle Plátríére, desde el verano de 1770. Ha hecho algunas lecturas públicas de las Confesiones *en algunos salones amigos, pero enseguida fueron prohibidas. Su joven corresponsal tiene dos hijos y querría que Rousseau le ayudase a iniciar a su hija Madelon, que tiene cinco años, en la botánica. La idea complace mucho a Rousseau que le mandará con este propósito una serie de ocho cartas entre 1771 y 1774, de las que ésta es la primera y que se publicaron posteriormente bajo el título de* Cartas elementales sobre botánica.

Entregado por aquel entonces a la redacción de Rousseau juez de Jean-Jacques, *ese texto laberíntico donde juega su última carta frente al delirio de persecución, la botánica supone para él todo un retiro espiritual: «Hay en esta ociosa ocupación un encanto que no se siente sino en la plena calma de*

[312] María-Catalina Delessert, de soltera Boy de la Tour (1747-1816). No tiene ningún parentesco con Rousseau, quien utiliza los términos de «prima» o «tía» para dirigirse a las mujeres a quienes profesa especial afecto. La conoció en Lyon en junio de 1768, dos años después de su matrimonio con el banquero Etienne Delessert.

las pasiones pero que basta para volver la vida dichosa y dulce», VII Paseo, *OC, I, p. 1069).]*

<CC XXXVIII 251> En mi carta precedente[313], querida prima, omití responder al pasaje de la vuestra[314] que se refiere a las plantas, porque ese pasaje exigía una carta entera que podía escribiros con más tiempo disponible.

Vuestra idea de distraer un poco la vivacidad de vuestra hija[315], y ejercitar su atención sobre objetos tan agradables y variados como son las <CC XXXVIII 252> plantas, me parece excelente, mas no me habría atrevido a proponérosla, por miedo de parecerme al señor Josse[316]; como esa idea proviene de vos, yo la apruebo con todo mi corazón y contribuiré a ella, persuadido de que a cualquier edad el estudio de la naturaleza debilita el gusto por las diversiones frivolas, previene el tumulto de las pasiones y proporciona al alma un alimento que le aprovecha al colmarla del objeto más digno de sus contemplaciones.

Habéis comenzado por familiarizar a la pequeña con todas las plantas que tenéis por lo común ante vuestra vista; eso era precisamente lo que había que hacer. Este pequeño número de plantas que conoce de vista son las piezas de comparación para extender sus conocimientos: pero ellas no bastan. Me pedís un pequeño catálogo de las plantas más conocidas con los distintivos para reconocerlas. Veo ciertas dificultades en daros por escrito esos distintivos o caracteres de una manera clara y sin embargo poco difusa. Esto me parece imposible sin emplear el lenguaje de la materia; y los términos de esta lengua constituyen un vocabulario aparte que nos sabríais entender, si no se os explica de antemano.

313 CCCC6881.
314 Carta que no se ha conservado.
315 Margarita-Magdalena Delessert.
316 En el *Amor médico* de Molieres, Josse siempre da consejos interesados.

Por otra parte, limitarse a conocer simplemente las plantas que se ven y saber sólo sus nombres, no puede ser sino un estudio demasiado insípido para espíritus como los vuestros; y es de presumir que vuestra hija no se distraería durante mucho tiempo. Os propongo tomar algunas nociones preliminares de la estructura vegetal o de la organización de las plantas, para dar algunos pasos en el más hermoso y rico de los tres reinos naturales, y caminar por él con algunas luces. Con ello no se trata de retener la nomenclatura, que un saber del herborista. Siempre he creído que uno podría ser un gran botanista sin conocer una sola planta por su nombre y, sin querer hacer de vuestra hija una gran botanista, creo sin embargo que siempre le será útil aprender a ver bien lo que mira. No os amedrentéis por el resto de la empresa: pronto os daréis cuenta de que no es excesiva. No hay nada complicado ni difícil en seguir lo que voy a proponeros. Sólo se trata de tener la paciencia de comenzar por el comienzo. Tras eso se avanza tanto cuánto se quiere.

Una planta perfecta está compuesta de raíz, tallo, ramas, <CC XXXVIII 253> hojas, flores de frutos (porque en botánica se llama fruto, tanto en las hierbas[317] como en los árboles, a todo cuánto fabrica la semilla). Vos conocéis ya todo esto, cuándo menos lo suficiente para entender la palabra, pero hay una parte principal que requiere un examen más detenido; se trata de la fructificación, es decir, la flor y el fruto[318]. Comencemos por la flor. En esta parte es donde la naturaleza ha compendiado el sumario de su obra, que per-

[317] Antiguo término genérico que designa todos los vegetales que desaparecían en uno o varios años, al menos en lo tocante a sus órganos aéreos.

[318] Linneo, el sabio sueco que revolucionó la historia natural de su tiempo, es el autor del *Sistema de la naturaleza* (1753) y de numerosas otras obras. El clasifica las plantas con arreglo a los caracteres de sus rasgos reproductores (su «sistema sexual») y simplifica la nomenclatura por esa doble denominación. Rousseau, que conocía sus obras, especialmente la ya citada y *Especies de las plantas* (1753), le escribió en 1770 para decirle que «Yo saco un provecho más real de vuestra *Filosofía botánica* que de todos los libros de moral» (cf. *CC,* XXXVIII, p. 267). Cf. los artículos «botánica», «herbarios» y «Linneo» del *Diccionario deJ. -J. Rousseau* citado con anterioridad.

petua gracias a ella y, de todas las partes del vegetal, es la más brillante por hallarse menos sometida a las variaciones.

Tomad un lirio. Pienso que todavía lo encontraréis con facilidad en plena floración. Antes de que se abra, observad en la extremidad del tallo un botón oblongo, verdoso, que blanquea a medida que se halla listo a ensancharse y, cuándo está totalmente abierto, veréis a su envoltura blanca tomar la forma de un vaso dividido en varios segmentos. Esta parte envolvente y coloreada que es blanco en el lirio, se llama *la corola,* y no la flor como se dice vulgarmente, porque la flor es un compuesto de diversas partes de las que la corola sólo es la principal.

La corola del lirio no es de una sola pieza, como es fácil de ver. cuándo se marchita y cae, cae en seis piezas bien separadas, que se llaman *pétalos.* Así, la corola del lirio está compuesta de seis pétalos. Toda corola de una flor que contenga varias piezas se llama corola *polipétala.* Si la corola no tuviera más que una pieza, como por ejemplo en la enredadera llamada *campanilla de los campos* se llama corola *monopétala.*

Volvamos a nuestro lirio. En la corola encontraréis, justo en medio, una especie de pequeña columna agregada al fondo y que apunta directamente hacia lo alto. Esta columna, tomada por entero, se llama *el pistilo;* tomada en sus partes se divide en tres: 1) su abultada base que forma un cilindro con tres ángulos redondeados a su alrededor; esta base se llama *ovario*[319]*;* 2) un filamento colocado sobre el ovario; este filamento se llama *el estilo;* 3) el estilo está coronado por una especie de capitel con tres escotaduras; este capitel se llama *el estigma.* He aquí en qué consiste el pistilo y sus tres partes.

Entre el pistilo y la corola encontraréis otros seis cuerpos bien distintos, que se llaman *los estambres.* Cada estambre está compuesto de dos partes, a saber, una delgada por la cual el estambre tiende hacia el fondo de la corola, que se llama *filamento,* y una más gruesa que tiende hacia la extremidad superior del filamento y que se llama <CC XXXVIII 254> *antera.*

[319] Linneo designaba esto con la voz latina *germen.*

Cada antera es una caja cjue se abre cuándo está madura y vierte un polvo amarillo muy oloroso, del que hablaremos a continuación. Este polvo carece hasta el momento de un nombre francés; entre los botanistas se llama *polen,* que significa polvo.

He aquí el grosero análisis de las partes de la flor. A medida que la corola se marchita y cae, el ovario crece y se vuelve una capsula triangular alargada, cuyo interior contiene semillas planas distribuidas en tres celdillas. Esta capsula, considerada como el envoltorio de los granos, toma el nombre de *pericarpio*. Mas no emprenderé aquí el análisis del fruto, que será el tema de otra carta.

Las partes que acabo de citar se encuentran igualmente en las flores de la mayoría de otras plantas, pero en diversos grados de proporción, de situación y de número. Por analogía con estas partes y sus numerosas combinaciones es cómo se determinan las diversas familias del reino vegetal; y estas analogías de las partes de la flor se enlazan con otras analogías de las partes de la planta que parecen no tener ninguna relación con aquéllas[320]. Por ejemplo, este número de seis estambres, a veces sólo seis, de seis pétalos o divisiones de la corola, y esta forma triangular de tres celdillas del ovario, determinan toda la familia de las liliáceas; y en toda esta familia, que es muy numerosa, las raíces son siempre cebollas o *bulbos*, más o menos marcados, y variados en cuánto a su figura o composición. La cebolla del lirio está compuesta de escamas como recubrimiento; en el asfódelo es un fajo de nabos alargados; en el azafrán, son dos bulbos que están uno encima de otro; en el cólquico, uno junto al otro, pero siempre bulbos.

[320] En el Libro I de las *Confesiones* Rousseau hace la misma observación sobre la causalidad enigmática de la historia de su génesis afectiva: «Al remontarme de esta manera hasta las primeras trazas de mi ser sensible, encuentro elementos que, pareciendo algunas veces incompatibles, no han dejado de producir un efecto uniforme y simple, y encuentro otros que, siendo aparentemente los mismos, han formado, por el concurso de ciertas circunstancias, combinaciones tan singulares que uno jamás hubiera imaginado que tuvieran entre ellos relación alguna» *(OC,* I, 18). En un texto inédito titulado *Mi retrato* escribe: «Soy el botánico que describe la planta» *(OC,* I, p. 1120).

YA lirio, que he escogido por ser su estación, así como a causa del tamaño de su flor y de sus partes, que lo hacen más observable, adolece sin embargo de una parte constitutiva de una flor perfecta, a saber, el cáliz. *El cáliz* es esa parte verde y dividida comúnmente en cinco folíolos, que sostiene y abraza por abajo la corola, y que la envuelve por completo antes de su ensanchamiento, como habréis podido observar en la rosa. El cáliz, que acompaña a casi todas las otras flores, falta a la mayoría de las liliáceas, como la tulipa, el jacinto, el narciso, el nardo, etc., e incluso a la cebolla, el puerro, o el ajo, que también son auténticas liliáceas, aunque parezcan muy diferentes en un primer vistazo. Todavía veréis que, en toda esta misma familia, los tallos son simples y poco ramosos, las hojas enteras y nunca recortadas; observaciones que confirman, en esta familia, la analogía de la flor y del fruto por la de otras partes de la planta. Si seguís estos detalles con alguna atención, <CC XXVIII 255> y os familiarizáis con ellos mediante observaciones frecuentes, estarán en situación de determinar, gracias a la inspección atenta y continuada de una planta, si ella pertenece o no a la familia de las liliáceas, y ello, sin saber el nombre de la planta en cuestión. Como veis, no nos hallamos ante un simple trabajo de la memoria, sino ante un estudio de observaciones y de hechos, verdaderamente digno de un naturalista. No comenzaréis por decirle todo esto a vuestra hija, y aún menos a continuación, cuándo os hayáis iniciado en los misterios de la vegetación; mas no le desarrollaréis gradualmente sino lo que pueda convenirle a su edad y sexo, guiándola para que encuentre las cosas por ella misma antes que enseñándoselas[321].

Bueno, querida prima, si todo este fárrago os conviene, quedo a vuestras órdenes. Aguardo noticias del pequeño[322].

J. -J. Rousseau

[321] No es otro el principio fundamental del *Emilio.*

[322] El hijo de su corresponsal, Jules Jean-Jacques Delessert, acababa de romperse una pierna.

Bibliografía

1. Textos de Rousseau:

1. 1. Fuentes o ediciones de referencia para esta versión castellana

CC [Correspondencia completa]: *Correspondence complete de Jean Jacques Rousseau* (édition critique établie et annotée par R. A. Leigh), Instituí et Musée Voltaire / Voltaire Foundation, Géneve / Oxford, 1965-1998; 52 vols.

OC [Obras completas]: Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres completes* (édition publiée sous la direction de Bernard Cagnebin et Marcel Raymond), Gallimard, París, 1959-1995; 5 vols.

1. 2. Ediciones parciales de su correspondencia en lengua original

Jean-Jacques Rousseau, *Lettres philosophiques. Anthologie* (édition établie, presentée et annoté par Jean-Francois Perrin), Le livre de poche classique, París, 2003.
Jean-Jacques Rousseau, *Lettres philosophiques* (presentes par Henri Gouhier), J. Yrin, París, 1974.
Jean-Jacques Rousseau / Malherbes, *Correspondance* (texte práfacé et annoté par Barbara de Negroni), Flarnmarion, París, 1991.
Jean-Jacques Rousseau / Mme. de la Tour, *Correspondance* (préface et notes de Georges May), Babel, Arles, 1998

1. 3. Traducciones al castellano de su correspondencia

Jean Jacques Rousseau, *Cartas a Sojía. Correspondencia filosófica y sentimental* (edición de Alicia Villar), Alianza, Madrid, 1999.
Voltaire / Rousseau, *En torno al mal y la desdicha* (estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas críticas de Alicia Villar), Alianza, Madrid, 1995.
Jean-Jacques Rousseau, *Escritos polémicos* (estudio preliminar de José Rubio Carracedo, traducción y notas de Quintín Calle Carabias), Tecnos, Madrid, 1994.
Jean-Jacques Rousseau, *Escritos de combate* (traducción y notas de Salustiano Masó; introducción, cronología y bibliografía de Geroges Benrekassa), Alfaguara, Madrid, 1979.

1. 4. Ediciones castellanas de sus escritos

Las confesiones (traducción, prólogo y notas de Mauro Armiño), Alianza, Madrid, 1997.

Las ensoñaciones del paseante solitario (prólogo y notas de Mauro Armiño), Alianza, Madrid, 1979.

Del contrato social / Discurso sobre las ciencias y las artes / Discurso sobre el origen y los Jundamentos de la desigualdad entre los nombres (prólogo, traducción y notas de Mauro Armiño), Alianza, Madrid, 1980.

Emilio, o de la educación (prólogo, traducción y notas de Mauro Armiño), Alianza, Madrid, 1990.

Emilio y Sofía, o los solitarios (traducción, notas y estudio preliminar de Julio Seoane Pinilla), Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

Discurso sobre la economía política (traducción y estudio preliminar de José E. Candela), Tecnos, Madrid, 1985.

Escritos sobre la paz y la guerra (prólogo de Antonio Truyol; traducción de Margarita Moran), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.

Proyecto de constitución para Córcega / Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma (introducción y traducción de Antonio Hermosa), Tecnos, Madrid, 1988.

Ensayo sobre el origen de las lenguas, en el que se habla de la melodía y de la imitación musical (edición, prólogo y notas de Mauro Armiño), Akal, Madrid, 1980.

Carta a D'Alembert (traducción y notas de Emilio Bernini; estudio preliminar de Eduardo Rinesi), Arcis, Santiago de Chile, 1996.

2. Literatura secundaria

2.1. Estudios accesibles en castellano

Aramayo, Roberto R.: «Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral», *enlsegoría* 29 (2003) pp. 15-34.

Aramayo, Roberto R.: «Las claves rousseaunianas del concepto kantiano de Ilustración», en *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXXI, 2 (primavera 2005), pp. 237-252.

Bermudo, J. M.: *Rousseau. La profesión de fe del vicario saboyano,* Montesinos, Barcelona, 1984.
Bosweü, J.: *Encuentro con Rousseau y Voltaire,* Mondadori, Barcelona, 1997.
Cobo, Rosa: *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau,* Cátedra, Madrid, 1985.
Faguet, Emile: *J. -J. Rousseau. Su vida,* Americalee, Buenos Aires, 1945.
Fernández, J. F: *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia,* FCE, México, 1988.
Griemsley, R.: *I ja filosofía de Rousseau,* Alianza, Madrid, 1988.
Groethuysen, Bernard: *J. -J. Rousseau,* FCE, México, 1985
Guéhenno, Jean: *Jean-Jacques Rousseau. Historia de una conciencia* (traducción de Anna Montero Bosch), Edicions Alibns el Magnánim, Valencia, 1990.
Hóffding, Harold: *Rousseau* (traducción de Fernando Vela), Revista de Occidente, Madrid, 1931.
Labrouse, Roger: *Rousseau y su tiempo,* Yerba Buena, Buenos Aires, 1945.
Lemaítre, Jules. *Juan Jacobo Rousseau* (trad. de Julio Irazusta), Huemel, Buenos Aires, 1967.
López Hernández, J.: *La ley del corazón. Un estudio sobre Rousseau,* Universidad De Murcia, 1989.
Medina, D.: *Jean-Jacques Rousseau: lenguaje, música y soledad,* Destino, Barcelona, 1988.
Mondolfo, Rodolfo: *Rousseau y la conciencia moderna,* Eudeba, Buenos Aires, 1962.
Moreau, Joseph: *Rousseau y la fundamentación de la democracia* (traducción de Juan del Agua), Espasa-Calpe, Madrid, 1977.
Pintor-Ramos, Antonio: *El deísmo religioso de Rousseau,* Universidad Pontificia, Salamanca, 1982.
Recuero, José Ramón: *La libertad en Rousseau y Kant. De la teoría a la práctica,* Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
Rolland, Romain: *El pensamiento vivo de Rousseau,* Losada, Buenos Aires, 1939.

Rubio-Carracedo, José: *Rousseau en Kant*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1988.
Starobinski, Jean: *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo* (traducción de Santiago González Noriga), Taurus, Madrid, 1983.
Todorov, T.: *Frágil felicidad. Un ensayo sobre Rousseau*, Gesida, Barcelona, 1987.
Trousson, Raymond: *Jean-Jacques Rousseau. Gracia y desgracia de una conciencia* (versión española de Mauro Armiño), Alianza Universidad, Madrid, 1995.
Villaverde, M. J.: *Rousseau y el pensamiento de las luces,* Tecnos, Madrid, 1987.

2. 2. *Diccionario temático*

Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau (publié sou la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger), Honoré Champion Editeur, París, 1996.

2. 3. Estudios en francés

Audi, Paul: *Rousseau, éthique etpassion,* PUF, París, 1997.
Burguelin, R: *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau,* PUF, París, 1973.
Cassirer, Ernst: *Le probléme Jean-Jacques Rousseau* (préface de Jean Satorobinski), Hachette, París, 1987.
Cassirer, Enst: *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, París, 1996.
Clément, Pierre-Paul: *Jean-Jacques Rousseau. De Veros coupable á l'éros* glorieux, Slatkine Reprints, Genéve, 1998.
Crogiez, Michéle: *Rousseau et leparadoxe,* Champion, París, 1997.

Derathé, R.: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* J. Vrin, París, 1988.

Fusil, C. -A.: *Rousseau, juge de Jean-Jacques, ou la comedie de l'orgueil et du coeur,* Plon, París, 1923.

Goldschmidt, V: *Anthropologie et politique. Les principes du systeme de Jean-Jacques Rousseu,* J. Vrin, París, 1974.

Gouhier, H.: *Rousseu et Voltaire. Portrait dans deux miroirs,* J. Vrin, Paris, 1983.

Goyard-Fabre, Simone: *Politique et philosophie dans les oeuvres de Jean-Jacques Rousseau,* PUF, Paris, 2001.

Guyot, Charly: *Plaidoyer pour Thérese Levasseur, servante, maitraisse et épouse de J. -J. Rousseau,* Ides y Calendes, Neuchatel, 1962.

Launay, M.: *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique,* Carines, 1971.

Leduc-Fayette, Denise: /. -/. *Rousseau et le mythe de Uantiquité,* J. Vrin, Paris, 1974.

May, Georges, *Rousseau,* Seuil, Paris, 1994.

Philonenko, Alexis, *Rousseau et la pensée du malheur,* J. Vrin, Paris, 1984; 3 vols.

Proal, Louis: *La psychologie de Jean-Jacques Rousseau,* Félix Alcan, Paris, s/f.

Sclineider, M: *Jean-Jacques Rousseau et l'espoir écologiste,* Pygmalion, Paris, 1978.

Tatin-Gourier, Jean-Jacques: *Le Contrat Sociale en question. Echos et interpretations du Contrat Sociale de 1762 a la Revolution,* Presses Universitaires de Lille, 1989.

Trousson, Raymond: *Jean-Jacques Rousseau jugé par ses contemporains,* Honoré Champion, Paris, 2000.

Trousson, Raymond: *Jean-Jacques Rousseau,* Tallandier, Paris, 2003.

Trousson, Raymon: *Jean-Jacques Rousseau raconté par ceux qui Vont vu,* Académie Royale de lange et de Littérature Frangaise, Bruxelles, 2004.

Cronología

1712 El 28 de junio nace Jean-Jacques Rousseau en Ginebra. Su madre murió el 7 de julio por una fiebre puerperal, quedando el huérfano a cargo de su tía Suzanne.

1717 La familia se instala en el modesto barrio de Saint-Gervaise.

1719 Tras devorar las novelas del siglo XVII y familiarizarse con Moliere, descubre su pasión por leer a Plutarco.

1720 Su padre, Isaac Rousseau —relojero de oficio— tiene un altercado con alguien poderoso e influyente y, antes de ceder o pedir excusas, opta por expatriarse a Nyon, dejando a su vástago al cargo de su tío Gabriel Bernard, quien lo enviará junto con su propio hijo (Abraham Bernard) a casa del pastor Lambercier, en Bossey, mientras que por otro lado el hermano mayor de Jean-Jacques, Frangois Rousseau, encamina sus pasos a Alemania y allí se pierde su rastro para siempre.

1724 De nuevo en Ginebra entra primero como aprendiz de un escribano del ayuntamiento y luego de un grabador.

1726 Sin moverse de Nyon, su padre vuelve a casarse.

1728 Al volver de un paseo y encontrar cenadas las puertas de la ciudad, Rousseau decide abandonar Ginebra y en Annecy se ve protegido por la señora de Warens, quien recomienda su ingreso en el hospicio de catecúmenos con que cuenta Turín. Allí abjura del protestantismo y es bautizado como católico, escapándose a continuación. Entre julio y diciembre sirve como lacayo a la condesa de Vercellis, en cuya casa trabará conocimiento con un vicario savoyano que inspirará parcialmente la *Profesión de fe* del *Emilio.* También tiene lugar el célebre robo que le culpabilizará toda su vida, por habérselo imputado falsamente a otra criada: Marión.

1729 Durante su preparación para ingresar en un seminario conoce a un joven abad llamado Gátier, que también alimentará el personaje del *vicario saboyana.* Luego se pone a estudiar música.

1730 Vagabundea por Nyon, Friburgo, Lausana y Neuchâtel, enseñando música bajo el supuesto nombre de Vaussore de Villeneuve.

1731 En junio realiza su primer viaje a París, donde servirá por dos meses al sobrino de un coronel suizo. Ese otoño se reúne con la señora de Warens en Chambery, entrando a trabajar en el catastro durante ocho meses.

1732 Estudia música en Beçanson y la enseña en Chambery. La señora de Warens lo ha convertido en su amante y él viaja para gestionar los asuntos de «mamá», como gusta llamarla.

1735 Se instala en Les Charmettes, a las afueras de Chambery, con la señora de Warens.

1737 Reclama su parte de la herencia materna y recibe seis mil florines que serán invertidos por «mama» en sus empresas agrícolas. Viaja hasta

Montpellier en busca de un diagnóstico para sus persistentes enfermedades.

1738 cuándo vuelve a Les Charmettes, descubre que otro joven le ha sustituido como amante de la dueña, pese a lo cual permanecerá con ellos dos años leyendo e instruyéndose como autodidacta.

1740 Compatibiliza su empleo como preceptor de los hijos del señor de Mably, en Lyon, con la composición de poesía y música. También escribirá el *Proyecto para la educación del señor de Sainte-Marie.*

1742 Enfermo, regresa por última vez a Les Charmettes, donde le cuida la señora de Warens. Una vez respuesto, decide abandonarla para siempre y presenta en París un sistema nuevo de anotación musical, que será rechazado por la Academia.

1743 Publica su *Disertación sobre la música moderna.* En primavera es introducido en casa de la señora Dupin, con cuyo hijastro, Charles-Louis Dupin, realiza estudios de química. En septiembre viaja hasta Venecia, donde oficiará como secretario del conde de Montaigu, embajador de Francia.

1744 Después de mantener una serie disputa con Montaigu, vuelve a París.

1745 Conoce a Teresa Lavasseur, una costurera de veintitrés años. Tras el ensayo general, retira su ópera *Las musas galantes.* Retoca *Las fiestas de Ramiro* de Rameau y Voltaire, con quien se halla en buenas relaciones.

1746 Como secretario de la señora Dupin se instala en Chenonceaux. En ese castillo, a finales del otoño, nacerá su primer hijo, que fue depositado por la comadrona en el hospicio, donde mandará igualmente a los cuatro siguientes.

1747 Su padre abandona este mundo en mayo. Escribe la comedia *El compromiso temerario* y conoce a la señora d'Epinay.

1748 La señora d'Espinay le presentará a su cuñada, Sofía Bellegarde, poco antes del matrimonio de ésta con el conde d'Houdedot. Cena sernanalmente con los redactores de la *Enciclopedia.* Nace su segundo hijo. Prepara para los Dupin una refutación del *Espíritu de las leyes* de Montesquieu, que acaba de ver la luz.

1749 Mantiene relaciones de amistad con Diderot y Condillac, mientras D'Alambert le pide que colabore sobre música con la *Enciclopedia.* En octubre, camino de Vincennes para visitar a Diderot en la prisión del castillo, decide participar en el concurso planteado por la Academia de Dijon. Conoce a Grimm.

1750 Su *Discurso sobre las ciencias y las artes* resulta galardonado.

1751 Se publica este primer *Dicurso* y da lugar a vivas polémicas. Emprende su «reforma» personal haciéndose copista de música. Nacimiento de su tercer hijo. Al agravarse sus cólicos nefríticos, los médicos le dan sólo seis meses de vida.

1752 Se representa su ópera *El adivino de la aldea* en Fontainebleau, ante la corte; sin embargo, no acude a una entrevista con el rey que le hubiera procurado una pensión vitalicia. Probable nacimiento de otro hijo. Estreno de su pieza teatral *Narciso.*

1753 En su *Carta sobre la música francesa* ensalza la música italiana y eso le granjea el desprecio de ambas escuelas.

1754 Durante una estancia en Ginebra vuelve al seno de la Iglesia calvinista y recupera la ciudadanía ginebrina. Redacta el segundo *Discurso.*

1755 Aparece su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y también publica en la *Enciclopedia* el artículo sobre la *Economía política,* donde se habla de una educación pública orientada por el gobierno.

1756 Rechaza el puesto de bibliotecario en Ginebra que le ofrecía el doctor Tronchin, médico de Voltaire y que más tarde se proclamará

enemigo de Rousseau. Revisa para su edición el *Proyecto de paz perpetua* de Saint-Pierre. Paseando por los bosques de Montmorency concibe las cartas que servirán como germen a *La nueva Eloísa.*

1757 Primera disputa con Diderot al sentirse aludido por una pasaje de su obra *El hijo natural.* Al enamorarse de Sofía rompe con Grimm y provoca los celos de la señora d'Epinay.

1758 En octubre circula su *Carta a D'Alambert sobre los espectáculos,* en la que polemiza con éste y con Voltaire. Concluye *La nueva Eloísa.*

1759 Provisionalmente se instala en el Pequeño Castillo de Montmorency, cuyo propietario es el mariscal de Luxeniburgo, a quien ha conocido el año anterior. Allí redacta el quinto libro del *Emilio* y remata la primera versión del mismo.

1760 Trabaja en *El contrato social* y en el *Emilio,* confiando el manuscrito definitivo del último a la marquesa de Luxeniburgo.

1761 A comienzos del año pone a la venta en París *La nueva Eloísa,* donde su novela obtiene un éxito enorme, a la par que se critica mucho en Ginebra. En junio pide a la marquesa de Luxemburgo que busque a su primogénita, para que ésta pueda cuidar de Teresa si él muere, pero cuándo casi se ha dado con ella se arrepiente y pone fin a las pesquisas.

1762 En enero escribe sus cuatro *Cartas a Malherbes.* Esa primavera aparecen *Del contrato social* y el *Emilio.* El Parlamento de París y La Sorbona ordenan la quema de ambos libros, así como la detención de su autor, el cual se refugia en Moitires, en el principado de Neuchâtel, cuya jurisdicción esta bajo el tolerante rey de Prusia Federico II. Alarmado por su salud redacta de nuevo un testamento.

1763 Responde al arzobispo de París con su *Carta a C. de Beaumont.* Renuncia, muy a su pesar, a la ciudadanía ginebrina. Tronchin publica

un panfleto contra él, titulado *Cartas escritas desde la campiña,* que tendrán como réplica sus *Cartas escritas desde la montaña.*

1764 Conjuga su afición por la botánica con el proyecto de redactar unas «Memorias», que su editor —Rey— le ha pedido para encabezar la edición de sus obras completas. cuándo aparece un libelo de Voltaire contra Rousseau, titulado *Sentimiento de los ciudadanos,* en donde se le reprocha haber abandonado a sus lujos, decide redactar *Las confesiones.*

1765 Ante la hostilidad suscitada por sus detractores, Rousseau decide aceptar la hospitalidad que le brinda Hume y emprende viaje hacia Inglaterra, pasando por Berlín, Basilea, Estrasburgo e incluso París.

1766 En Wootton (Staffordshire) prosigue *Las confesiones* y rechaza una pensión del monarca inglés que le había conseguido Hume, con quien Rousseau también se pelea.

1767 Vuelve a Francia, bajo la protección del príncipe de Conti. En agosto acepta la pensión de Jorge III, pero la rechaza poco después, al oír hablar de la miseria que padecen los pobres en Inglaterra. Se pone a la venta su *Diccionario de música.*

1768 Sintiéndose perseguido por sus antiguos amigos enciclopedistas, busca refugio en la botánica. En agosto hace un simulacro de boda con Teresa Lavasseur, quien a su muerte sólo podrá ser considerada en la herencia como «gobernanta».

1769 Se instala en Monquin, cerca de Bourgoin, donde prosigue con la redacción *de Las confesiones.*

1770 Ese verano vuelve a París, donde hace algunas lecturas privadas de *Las confesiones* y se gana la vida copiando música.

1772 Finaliza sus *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia.*

1773 Emprende las redacciones de *Rousseau, juez de Jean-Jacques. Diálogos* y de *Las ensoñaciones de un paseante solitario.*

1774 Muere Suzanne Rousseau, la tía paterna que le había criado al morir su madre.

1775 El 24 de febrero se dirige a Notre Dame, para depositar en el altar su manuscrito de los *Diálogos*, pero encuentra las puertas cerradas. Un gran danés le arrolla el 24 de octubre, como relata en el segundo paseo de *Las ensoñaciones* y se rumorea que ha muerto.

1777 Prosigue *Las ensoñaciones* hasta el séptimo paseo y abandona el penoso trabajo de copista.

1778 Redacta los últimos paseos octavo, noveno y décimo de *Las ensoñaciones.* En mayo entrega una copia de *Las confesiones* a Paul Moultou (manuscrito de Ginebra) y de los *Diálogos.* Lamenta mucho la muerte de Voltaire, acaecida el 30 de mayo, y dice a sus allegados que no tardará en seguirle, porque a su juicio sus existencias estaban muy unidas. El 2 de julio, tras pasear por el parque de Ermemonville y almorzar con Teresa, sufre violentos dolores de cabeza y muere de apoplejía.

1782 Se publican en Ginebra, postumamente, la primera parte de *Las confesiones, Las ensoñaciones de un paseante solitario* y los tres *Diálogos.*

1789 Aparece la segunda parte de *Las confesiones.*

1794 El 11 de octubre los restos mortales de Rousseau se trasladan a París y son enterrados por la Convención en el Panteón, reconociendo con ello el papel que Rousseau jugó al inspirar buena parte de los principios morales y políticos enarbolados por la Revolución francesa.

La presente obra fue impresa bajo demanda por vez primera en los talleres de Publidisa Mexicana SA de CV en el mes de enero de 2008.

Publidisa Mexicana SA de CV
Calzada Chabacano N° 69, Planta Alta
Colonia Asturias Deleg. Cuauhtémoc
06850 México DF
www. publidisa. com

theoria cum praxi • serie clasica/textos • theoria cum praxi

Me gustaría que en cada Estado hubiera un código moral, o una especie de profesión de fe civil, que contuviera positivamente las máximas sociales que cada cual estaría obligado a admitir, y negativamente las máximas fanáticas que estaría obligado a rechazar, no como impías, sino como sediciosas. Así, toda religión que fuera compatible con el código sería admisible, la que no lo fuera quedaría proscrita y cada cual sería libre de no tener otra que el propio código.

(*Carta de Rousseau a Voltaire*, CC 424, IV, 49)

Todos los libros nos hablan del bien supremo, todos los filósofos nos lo muestran, cada uno enseña a los otros el arte de ser feliz, pero ninguno lo ha encontrado para él mismo. En este inmenso laberinto de los razonamientos humanos aprendéis a hablar de la felicidad sin conocerla, aprendéis a discurrir y no a vivir, os perdéis en las sutilezas metafísicas, las perplejidades de la filosofía os asedian desde todas partes, veréis por doquier objeciones y dudas, y a fuerza de instruiros acabaréis por no saber nada. Este método ejercita para hablar de todo, para brillar en una reunión; forja sabios, hermosas mentes, charlatanes, polemistas, felices a juicio de quienes les escuchan, infelices en cuanto se quedan solos. No, el estudio que os propongo no proporciona un saber de gala que se pueda exhibir ante los ojos de otro, sino que colma el alma de todo cuanto hace la dicha del hombre; logra el contento de uno mismo y no de los demás, no lleva palabras a la boca, sino sentimientos al corazón. Entregándose a él se otorga más confianza a la voz de la naturaleza que a la de la razón y, sin hablar de la sabiduría y de la felicidad con tanto énfasis, uno se vuelve sabio por dentro y está satisfecho consigo mismo.

(Rousseau, *Cartas morales II*, OC, IV, 1088-1089)


ISBN 978-970-722-731-6
9 789707 227316

Filosofía